ARTHUR DREWS
DIE CHRISTUSMYTHE



VERBESSERTE UND ERWEITERTE
AUSGABE · 10. UND 11. TAUSEND ·
VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA 1910

INHALTSÜBERSICHT

VORWORT ZUR ERSTEN UND ZWEITEN AUFLAGE

Seitdem David Friedr. Strauß in seinem „Leben Jesu" (1835/36) zum erstenmal es unternommen hat, die evangelischen Erzählungen und Wundergeschichten auf Mythen und fromme Dichtung zurückzuführen, will der Zweifel an einem geschichtlichen Jesus nicht zur Ruhe kommen. Schon Bruno Bauer hat in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte und der Synoptiker" (1841—42, 2. Aufl. 1846)[1] die historische Existenz Jesu angefochten und sodann in seiner Schrift über „Christus und die Cäsaren; der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum" (1877), das Leben Jesu als eine freie Erfindung des Urevangelisten Markus nachzuweisen, die gesamte christliche Religion aus der stoischen und alexandrinisch gefärbten Bildung des zweiten Jahrhunderts zu erklären versucht und hierbei besonders dem Seneca einen wesentlichen Einfluß auf die Entstehung der christlichen Anschauungsweise zugeschrieben. Aber erst die allerjüngste Zeit hat, ermutigt durch die wesentlich negativen Ergebnisse der sog. kritischen Theologie, den Gegenstand energisch aufgenommen und ist hierbei zu immer kühneren und überraschenderen Resultaten gelangt.

In England hat John M. Robertson in „Christianity and Mythology" (1900), „A short history of Christianity" (1902. Deutsche Übersetzung Neuer Frankfurter Verlag 1910), sowie in seinem Werke „Pagan Christs, studies in comparative hierology" (1903) das evangelische Christusbild aus einer Mischung mythologischer Elemente des Heidentums und Judentums hergeleitet.

In Frankreich haben bereits am Ende des achtzehnten Jahrhunderts Dupuis („L'origine de tous les cultes" 1795) und Volney („Les Ruines" 1791, deutsch bei Reclam) die wesentlichsten Momente der christlichen Heilsgeschichte auf astrale Mythen zurückgeführt, während Émile Burnouf („La science des religions", 4. Aufl. 1885) und Hochart („Études d'histoire reli-

[1] Vgl. auch dessen „Kritik der Evangelien", 2 Bde. (1850—51).

gieuse" 1890) wichtiges Material zur Aufklärung der Ursprünge des Christentums beigebracht und die Existenz eines historischen Christus durch ihre Resultate stark erschüttert haben.

In Holland hat der Leydener Philosophieprofessor Bolland in einer Reihe von Schriften („Het Lijden en Sterven van Jezus Christus" 1907; „De Achtergrond der Evangelien. Eene Bijdrage tot de kennis van de Wording des Christendoms" 1907; „De evangelische Jozua. Eene poging tot aanwijzing van den oorsprong des Christendoms" 1907) den gleichen Gegenstand behandelt.

In Polen ist der mythische Charakter der Jesusgeschichte von Andrzej Niemojewski in seinem Buche „Bóg Jezus" (1909) in Anlehnung an die astralmythologischen Theorien Dupuis' und der Schule Wincklers nachgewiesen worden.

In Deutschland hat der Bremer Pastor Kalthoff in seiner Schrift über „Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie" (1903) gemeint, die Entstehung der christlichen Religion ohne Zuhilfenahme eines geschichtlichen Jesus rein aus einer sozialen Bewegung der niederen Massen zur Kaiserzeit erklären zu können, und die Einseitigkeit dieser Auffassung nachträglich durch seine Schrift über „Die Entstehung des Christentums, neue Beiträge zum Christusproblem" (1904) zu heben unternommen. (Vgl. auch dessen Schrift „Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Professor D. Bousset" 1904). Eine Ergänzung der bezüglichen Schriften Kalthoffs bietet Fr. Steudel in „Das Christusproblem und die Zukunft des Protestantismus". (Deutsche Wiedergeburt 1909.)

Schließlich hat der Amerikaner William Benjamin Smith in seinem Werke „Der vorchristliche Jesus" (1906) ein so helles Licht auf eine Anzahl wichtiger Momente bei der Entstehung des Christentums geworfen und so manche Punkte aufgeklärt, die uns einen tieferen Einblick in den wirklichen Zusammenhang der Ereignisse gestatten, daß wir allmählich anfangen, in dieser Beziehung klar zu sehen.

„Die Zeit, wo man in der Wissenschaft die Frage stellen durfte", meint Jülicher, „ob es überhaupt einen ‚geschicht-

lichen' Jesus gegeben habe, ist vorüber".[1] *Die angeführte* Literatur scheint dieser Behauptung nicht recht zu geben. Im Gegenteil dürfte nach ihr jene Zeit erst anfangen. Ja, ein unbefangener Beurteiler könnte finden, daß sogar Jülichers eigener Aufsatz, worin er in der „Kultur der Gegenwart" den sog. Stifter der christlichen Religion behandelt, und worin er es für „geschmacklos" erklärt, den Inhalt der Evangelien für Mythus anzusehen, eher gegen als für die historische Wirklichkeit Jesu spricht. Im übrigen ist die offizielle Wissenschaft in Deutschland und besonders die Theologie von allen erwähnten Auslassungen bisher noch so gut wie gänzlich unberührt geblieben. Zu Robertson hat sie meines Wissens noch in keiner Weise ernsthaft Stellung genommen. Ihre spärlichen Zitate seiner „Pagan Christs" erwecken nicht den Eindruck, daß von einer wirklichen Kenntnis seiner Darlegungen bei ihr die Rede sein kann.[2] Vollends aber ist sie über Kalthoff mit der Miene besserwisserischer Überlegenheit oder noch lieber mit stillschweigender Verachtung hinweggeschritten und auch einer gründlichen Auseinandersetzung mit Smith bis jetzt vorsichtig aus dem Wege gegangen.[3] Und doch hat ein so angesehener Theologe, wie Prof. Paul Schmiedel in Zürich, der das Smithsche Werk mit einer Vorrede versehen hat, eine solche Auseinandersetzung als eine „Pflicht aller auf wissenschaftlichen Sinn Anspruch

[1] Kultur d. Gegenwart: Gesch. d. christl. Religion, 2. Aufl. 1909, 47.
[2] Das gilt auch von Clemen, der nach seiner „Religionsgeschichtl. Erklärung d. N. T." (1909), das Hauptwerk Robertsons, „Christianity and Mythology", nur aus einer witzig sein sollenden Anzeige von Réville zu kennen scheint und den Autor im übrigen nur zitiert, wo er glaubt, ihn mit Leichtigkeit widerlegen zu können. [3] Wie leicht es sich unsere Theologen machen, die Einwände der Gegner eines historischen Jesus abzutun, dafür liefert A. Hausrath in seinem Werke über „Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller", Bd. I (1908) einen schlagenden Beweis, indem er auf kaum drei Seiten im Eingang seines umfangreichen Werkes die Mythentheorie von — Bruno Bauer mit dem beliebten Hinweis auf einige an und für sich ganz bedeutungslose individuelle und historische Züge der evangelischen Überlieferung abweist und diese „Widerlegung" mit einem blümeranten Zitate von Weinel schließt, das gar nichts für die Geschichtlichkeit Jesu beweist.

machenden Theologen" seinen Kollegen ans Herz gelegt und dringend vor einer Unterschätzung der streng wissenschaftlichen Arbeit von Smith gewarnt! „Woher will man denn die Ruhe nehmen", hatte Schmiedel seinen theologischen Kollegen zugerufen, „bei seinen bisherigen Ansichten zu bleiben, wenn man nicht prüft, ob sie durch solche neue Aufstellungen nicht doch ganz oder teilweise untergraben sind? Oder handelt es sich etwa um Nebendinge und nicht vielmehr um das, was für die meisten geradezu das Fundament ihrer ganzen christlichen Überzeugung bildet? Sind aber diese neuen Aufstellungen so völlig nichtig, so muß es doch ein Leichtes, ja, ein Vergnügen sein, dies zu beweisen."

Inzwischen mehren sich die Stimmen, die sich gegen die Existenz eines historischen Jesus aussprechen. In weiten Kreisen wächst der Zweifel an dem geschichtlichen Charakter des evangelischen Christusbildes. Populäre Tendenzschriften, wie die von Plange bearbeiteten Untersuchungen des Franzosen Jacolliot „Jesus ein Inder" (1898), müssen zur Befriedigung des Wissensdurstes dienen und verwirren die Ansichten mehr, als daß sie diese klären. In einer kleinen Schrift über „Die Entstehung des Christentums" (1905) hat Promus eine kurze Zusammenstellung des wichtigsten bezüglichen Materiales, freilich ohne eigene Durchbildung, geliefert und die Existenz eines historischen Christus bestritten. Und neuerdings hat besonders der jüngst verstorbene Jenenser Orientalist Karl Vollers in seinem verdienstlichen Werke über „Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange" (1907) die Ansicht ausgesprochen, „daß gewichtige Gründe für diese radikale Mythendeutung sprechen und daß keine absolut entscheidenden Argumente für die Geschichtlichkeit der Person Jesu beigebracht werden können" (a. a. O. 163). Ja, ein anderer Orientalist, P. Jensen, hat in seinem Werke „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur" (1906) sogar gemeint, wie die Hauptgeschichten des Alten Testamentes, so auch die ganze Lebensdarstellung Jesu in den Evangelien als bloße Abwandlungen des babylonischen Gilgamesch-Epos

um 2000 v. Chr.) und demnach als reine Sage nachweisen zu können.[1]

Während so die Kritik der evangelischen Urkunden immer kühner fortschreitet und immer weniger von einem historischen Jesus übrig läßt, wächst in der religiösen Popularliteratur die Zahl der Werke ins Ungeheure, die auf Verherrlichung des Menschen Jesus abzielen und den Mangel an gesichertem historischem Material durch salbungsvolle Phrasen und den Brustton der Überzeugung zu ersetzen versuchen, ja, die Schönrednerei, die sich in dieser Hinsicht breit macht,[2] scheint um so mehr Anklang zu finden, mit je weniger historischem Gehalt sie arbeitet. Und doch ist die Wissenschaft als solche schon längst auf dem Punkte angekommen, wo der geschichtliche Jesus auch ihr unter den Händen zu entschwinden droht. Die jüngsten Ergebnisse auf dem Gebiete der orientalischen Mythologie und Religion, die Fortschritte der vergleichenden Religionsgeschichte, wie sich diese in England besonders an die Namen von Frazer und Robertson, in Deutschland an die Namen Winckler, Jeremias, Gunkel, Jensen usw. knüpfen, haben unsere Kenntnis der religiösen Zustände Vorderasiens in den letzten Jahrhunderten v. Chr. so sehr gefördert, daß wir für die Entstehung des Christentums uns nicht mehr allein auf die Evangelien und die übrigen Schriften des Neuen Testamentes zu verlassen brauchen.[3] Die kritische und historische Theologie des Protestantismus hat

---

[1] Vgl. auch dessen Schrift über „Moses, Jesus, Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch" 2. Aufl. 1909. [2] Vgl. z. B. „Jesus. Vier Vorträge, geh. in Frankf." a.M. 1910. [3] Übrigens sind die „Fortschritte" auf religionsgeschichtlichem Gebiete gar nicht einmal so groß, wie ich dies früher glaubte, annehmen zu dürfen. Im Grunde nämlich hat die moderne Wissenschaft in dieser Beziehung nur Erkenntnisse wieder ans Licht gezogen und Einsichten in einen neuen Zusammenhang gerückt, die bereits das achtzehnte Jahrhundert (vgl. Dupuis und Volney) gehabt hat. In den zwanziger bis vierziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts war die vorurteilslose, von der Theologie unabhängige Forschung in einzelnen ihrer Vertreter, wie Gfrörer, Lützelberger, Ghillany, Nork u. a., bereits auf dem Standpunkte angelangt, der heute wieder von den fortgeschrittensten Gelehrten vertreten wird. Die Revolution von 1848 und die an diese

selbst so tief in die Ursprünge der christlichen Religion hineingeleuchtet, daß die Frage nach der geschichtlichen Existenz Jesu alles Paradoxe, was ihr in den Augen vieler bisher noch angehaftet haben mag, verliert. So hat sie auch keine Veranlassung mehr, sich darüber zu ereifern, wenn jemand diese Frage in einem ihr entgegengesetzten Sinne beantwortet.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat bis jetzt gehofft, es möchte unter den Historikern des Christentums selbst einer aufstehen und die Ergebnisse der bisherigen Evangelienkritik ziehen, die schon heute klar zutage liegen. Da diese Hoffnung sich nicht erfüllt hat, man vielmehr in theologischen Kreisen ruhig fortfährt, seine religiösen Ansichten aus der „Tatsache" eines historischen Jesus abzuleiten, ihn als den unüberschreitbaren Höhepunkt der religiösen Entwicklung des Individuums zu preisen, als ob nichts geschehen und die Existenz eines solchen Jesus durch die bezüglichen Untersuchungen der kritischen Theologie nur immer glänzender gerechtfertigt werde, so hat er geglaubt, mit seiner eigenen Ansicht, wie er sie seit langem aus den Schriften der Fachmänner gewonnen hat, nicht länger mehr zurückhalten zu sollen, und die undankbare Aufgabe auf sich genommen, einmal die Gründe zusammen-

sich anschließende Reaktion auf kirchlichem Gebiete hat aber damals die bereits gewonnenen Einsichten wegen ihrer radikalen Beschaffenheit wieder verschüttet, und der als Rückschlag gegen die Orthodoxie emporgekommene liberale Protestantismus hat bei seinem Bestreben, den „historischen Jesus" als Kern des Christentums herauszuarbeiten, auch seinerseits kein Interesse daran gehabt, auf die älteren Resultate zurückzugreifen, ja, er macht es einem Heutigen geradezu zum Vorwurf, wenn er die Werke jener früheren Forscher zitiert und daran erinnert, daß die Religionswissenschaft doch nicht erst mit den modernen Koryphäen, einem Holtzmann, Harnack usw., begonnen hat. Wer die Dinge unter diesem Gesichtspunkte ansieht, der dürfte vielleicht in die melancholische Betrachtung eines Rezensenten der ersten Auflage der „Christusmythe" mit einstimmen, wenn dieser in bezug auf die „neuesten Forschungen" sagt: „Wahrscheinlich wird die ganze Wissenschaft des 19. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Ergründung der treibenden Ursachen der Kultur und Völkerbewegungen bezieht, der künftigen Forschung als ein Arsenal von Irrtümern gelten". (O. Hauser i. d. Neuen Freien Presse 8. Aug. 1909.)

zufassen, die gegen die Annahme eines historischen Jesus sprechen.

Wer als „Nichtfachmann" in das Gebiet einer andern Wissenschaft eindringt und sich herausnimmt, eine den offiziellen Vertretern der letzteren entgegengesetzte Meinung zu äußern, der muß darauf gefaßt sein, von diesen mit Entrüstung zurückgewiesen, der „Unwissenschaftlichkeit", des „Dilettantismus", der „Methodelosigkeit" geziehen und als ein völliger Ignorant behandelt zu werden. So ist es bisher noch allen ergangen, die als Nichttheologen sich über den historischen Jesus ausgelassen haben, und die gleiche Erfahrung ist auch dem Verfasser der vorliegenden Schrift nach dem Erscheinen ihrer ersten Auflage nicht erspart geblieben. Man hat ihm „Mangel an historischer Schulung", „Voreingenommenheit", „Unfähigkeit zu wirklich historischer Betrachtung" usw. vorgeworfen und ihm entgegengehalten, daß ihr Resultat ihm von vornherein bei seiner Untersuchung festgestanden habe — als ob dies nicht gerade bei den Theologen der Fall wäre, die über den historischen Jesus schreiben, da es doch eben die Aufgabe der Theologie ist, die Wahrheit der neutestamentlichen Schriften zu verteidigen und zu begründen. Wer sich im Getriebe der Wissenschaft umgesehen hat, weiß, daß für „Methode" von jedem Mitarbeiter meist gerade nur dasjenige angesehen zu werden pflegt, was er selbst als eine solche ausübt, und daß auch der vielberufene Begriff der „Wissenschaftlichkeit" sich vielfach sehr nach rein zufälligen und persönlichen Gesichtspunkten richtet.[1] Da sieht

[1] Zu den Mängeln der „Methode" dieser Schrift hat man auch gerechnet, daß ich mich vielfach einer vorsichtigen und zurückhaltenden Ausdrucksweise bedient, von bloßen „Vermutungen" gesprochen und Redewendungen, wie „es scheint" usw., angewendet habe, wo es der Wissenschaft oder mir selbst vorläufig noch nicht möglich gewesen ist, eine Behauptung zu voller Gewißheit zu erheben. Dieser Vorwurf klingt erstaunlich im Munde solcher, die auf „wissenschaftliche Methode" pochen. Denn ich sollte meinen, daß es doch wohl wissenschaftlicher sei, sich gegebenen Falles in der von mir gewählten Weise auszudrücken, als durch eine angemaßte Sicherheit der Behauptungsweise bloße Vermutungen zu unzweifelhaften Tatsachen aufzubauschen. Ich muß dies Verfahren den historischen Theologen

man z. B. den Theologen Clemen bei seiner Untersuchung der Methoden der religionsgeschichtlichen Erklärung des N. T. sich ernstlich die Frage vorlegen, ob man sich „nicht von der Nachprüfung solcher Bücher dispensieren könne, die, wie nicht nur das von Bauer, sondern auch die von Jensen und Smith, schließlich bei der Unechtheit aller paulinischen Briefe und der Ungeschichtlichkeit der ganzen oder wenigstens fast der ganzen Überlieferung über Jesus ankommen". Derselbe Clemen stellt den famosen methodologischen Grundsatz auf: „Eine religionsgeschichtliche Erklärung ist unmöglich, wenn sie mit Notwendigkeit zu unhaltbaren Konsequenzen führt oder gar von solchen Voraussetzungen ausgeht",[1] und denkt hierbei offenbar an die Leugnung eines historischen Jesus. Im übrigen besteht die „Methode" der „kritischen Theologie" bekanntlich darin, ein bereits vorher feststehendes Jesusbild, wonach der „Stifter" der christlichen Religion ein bloßer frommer Sittenprediger im Sinne der heutigen Liberalen, der „Vertreter des edelsten Individualismus", die Verkörperung des modernen Persönlichkeits-

überlassen. Sie arbeiten bloß mit Hypothesen. Alle ihre Versuche, einen historischen Kern aus den Evangelien herauszuschälen, beruhen nur auf Vermutungen. Vor allem ihre Erklärung der Entstehung des Christentums bloß aus dem geschichtlichen Jesus ist, trotz der Sicherheit und Selbstverständlichkeit, womit sie auftritt, eine reine Hypothese, noch dazu von sehr zweifelhafter Güte. Denn daß in Wahrheit der „alles überwältigende Eindruck der Person Jesu" und was damit zusammenhängt, wie die Visionen und Halluzinationen der ekstatisch erregten Jünger, die neue Religion ins Leben gerufen haben sollten, ist so unwahrscheinlich, und diese ganze Ansicht ist psychologisch so anfechtbar und noch dazu geschmacklos, daß selbst ein liberaler Theologe, wie Gunkel, sie für durchaus unzulänglich erklärt („Zum religionsgeschichtl. Verständnis d. N. T. 89 ff). Mit dieser Erklärung aber steht und fällt die ganze moderne Jesusreligion. Denn wenn sie nicht zeigen kann, wie die paulinische und johanneische Christologie sich aus der bloßen Existenz eines historischen Jesus entwickeln konnten, wenn dieses nach wie vor „das Problem aller Probleme der neutestamentlichen Forschung" bildet (Gunkel: a. a. O.), so schwebt hiermit ihre ganze Auffassung der Entstehung des Christentums in der Luft, und sie hat kein Recht, anderen, die nach einer besseren Erklärung suchen, den teilweise hypothetischen Charakter ihrer Aufstellungen vorzuhalten. [1] a. a. O. 10 f.

ideals oder sonst irgend einer theologischen Modeansicht gewesen sein soll, an die Evangelien heranzubringen und nach diesem Maßstab die kritische Sichtung ihres Inhalts vorzunehmen. Die Theologie geht von der Überzeugung aus, der historische Jesus sei eine Art „Vorwegnahme des modernen religiösen Bewußtseins“ gewesen. Sie meint, in ihrem „sittlich-religiösen Kern“, soweit dieser allzeit gültig ist, den wahren historischen Gehalt der Evangelien zu verspüren, und gelangt so, durch Ausscheidung aller solcher Züge, die zu diesem Bild nicht passen, indem sie also nur das „Ewig-Menschliche“, das „Moderne“ als das allein Historische anerkennt, zu ihrer „streng wissenschaftlichen Auffassung“ von Jesus.[1] Wenn man sich dies vor Augen hält, so wird man sich über das Gerede von „Methode“ und „Unwissenschaftlichkeit“ nicht sonderlich erregen. Man könnte sich dann höchstens noch darüber wundern, daß man es gerade dem Philosophen verbieten möchte, über theologische Dinge mitzureden. Als ob nicht der gegenwärtig herrschende Friede zwischen Philosophie und Theologie und deren gegenseitige Annäherungsversuche deutlich zeigten, daß auf einer von beiden Seiten oder beiden etwas nicht in Ordnung sein kann, und es daher nicht die höchste Zeit wäre, wenn kein anderer dies übernimmt, daß ein Philosoph der Theologie den für beide gleich verhängnisvollen Scheinfrieden aufsagt. Wie sagt doch Lessing? „Mit der Orthodoxie war man Gott sei Dank ziemlich zustande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortsetzen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was tut man nun? Man reißt die Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen.“

Es ist dem Verfasser dieses Buches vorgeworfen worden, er verfolge mit ihm bloß destruktive Tendenzen. Ja, ein besonders zornentbrannter Zionswächter hat dies sogar dahin ausgedrückt, seine Untersuchung entspringe gar nicht einem

[1] Vgl. K. Dunkmann: „Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ“ 1910.

ernsten Erkenntnisstreben, sondern nur dem Willen zur Verneinung. Wer, wie ich, in allen seinen bisherigen Werken dem negierenden und zersetzenden Zeitgeiste gegenüber das Positive des ethischen und religiösen Lebens betont, wer in seinem Werke über „Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes“ (1906) die zertrümmerte religiöse Weltanschauung von innen heraus neu aufzubauen versucht und auch im Schlußkapitel der vorliegenden Schrift keinen Zweifel darüber gelassen hat, daß er den gegenwärtigen Zerfall des religiösen Bewußtseins als eine der bedenklichsten Erscheinungen unseres geistigen Lebens, als ein Unglück für unsere gesamte Kultur erachtet, der sollte gegen einen solchen Vorwurf des mutwilligen Herostratentums geschützt sein. In Wahrheit ist die „Christusmythe“ gerade im Interesse der Religion verfaßt worden, aus der Überzeugung heraus, daß deren bisherige Formen den Heutigen nicht mehr genügen, daß besonders der Jesuanismus der historischen Theologie im tiefsten Grunde irreligiös ist und dieser selbst das größte Hindernis alles wahrhaft religiösen Fortschritts darstellt. Ich bin mit E. v. Hartmann und W. v. Schnehen der Ansicht, daß dieses sog. Christentum der liberalen Pastoren in jeder Hinsicht voll innerer Widersprüche, daß es durch und durch unwahr ist (womit natürlich kein einzelner Vertreter dieser Richtung der subjektiven Unwahrhaftigkeit geziehen werden soll), daß es mit seinem rührseligen Gerede, seiner kecken Scheinwissenschaft den einfachen Wahrheitssinn unseres Volkes systematisch untergräbt und darum dieser romantische Jesuskultus rücksichtslos bekämpft werden muß, aber nicht aussichtsvoller bekämpft werden kann, als indem man ihm seinen Boden in der Annahme des geschichtlichen Jesus unterwegzieht.[1]

Diese Schrift sucht den Nachweis zu erbringen, daß so ziemlich alle Züge des historischen Jesusbildes, wenigstens alle wichtigen, religiös bedeutsamen, einen rein mythischen Charakter tragen und keine Veranlassung besteht, hinter der

[1] Vgl. W. v. Schnehen: Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl., 1907, 41, eine Schrift, der auch ein Pfleiderer in der Hauptsache zugestimmt hat; ferner ders.: Fr. Naumann vor dem Bankrott des Christentums 1907.

„Christusmythe" durchaus eine historische Gestalt zu suchen. Nicht der vermeintliche historische Jesus, sondern, wenn irgend einer, so ist Paulus jene „große Persönlichkeit", die das Christentum als eine neue Religion ins Leben gerufen und ihr durch den spekulativen Hochflug seines Geistes und die Tiefe seiner sittlichen Empfindungsweise die Kraft mit auf den Weg gegeben, die ihr den Sieg über die übrigen konkurrierenden Religionen verschafft hat. Ohne Jesus ist die Entstehung des Christentums recht wohl verständlich, ohne Paulus nicht. Wenn trotzdem jemand neben diesem auch Jesus glaubt, nicht entbehren zu können, so kann ihm dies natürlich nicht verwehrt werden, nur wissen wir von diesem Jesus nichts: ist er doch selbst in der Darstellung der historischen Theologie kaum mehr als der Schatten eines Schattens! und folglich ist es Selbsttäuschung, die Gestalt dieser „einzigartigen", „gewaltigen" Persönlichkeit, an der man „aus historischen Gründen" glaubt festhalten zu müssen, zum Mittelpunkte des religiösen Bewußtseins zu machen. Jesus Christus mag groß und verehrungswürdig sein als religiöse Idee, als symbolische Personifikation der Wesenseinheit von Mensch und Gott, von dem Glauben an welche die Möglichkeit der „Erlösung" abhängt: als bloßes historisches Individuum, wie die liberale Theologie ihn auffaßt, sinkt er auf eine Stufe mit andern großen historischen Persönlichkeiten zurück und ist er religiös genau so entbehrlich, wie sie, ja, mehr als sie, da er trotz aller ihrer Schönrednerei im Lichte der historischen Theologie von heute doch eben bestenfalls nur eine „in den Nebeln der Überlieferung unklar verschwimmende Gestalt" ist.[1]

KARLSRUHE IM JANUAR 1910
PROFESSOR DR. ARTHUR DREWS

[1] Das Anhangskapitel über „Die Petruslegende", das in der ersten Auflage dieser Schrift enthalten war und hier ziemlich unverstanden geblieben zu sein scheint, ist neuerdings in genauerer Ausarbeitung und Beweisführung als Sonderschrift im Neuen Frankfurter Verlag unter dem Titel: „Die Petruslegende. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums" 1910 erschienen.

VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE

Die Zeit seit dem Erscheinen der zweiten Auflage war zu kurz, um bei der nunmehr vorliegenden dritten Auflage wesentliche Veränderungen vornehmen zu können. Immerhin ist die Ausdrucksweise hier und da geglättet, manches schärfer gefaßt und vor allem auch der vielberufenen Tacitusstelle sowie der Stelle 1. Kor. 11, 23 ff. eine solche Behandlung zuteil geworden, daß ihre Bedeutungslosigkeit für die Existenz eines geschichtlichen Jesus jetzt deutlicher als bisher zutage treten dürfte. Daß Paulus in Wirklichkeit kein Zeuge für den geschichtlichen Jesus ist und mit Unrecht für das „Fundament" des Glaubens an einen solchen gehalten worden ist, das dürfte sich für jeden Unbefangenen schon jetzt als Ergebnis der bisherigen Diskussion über die „Christusmythe" herausgestellt haben. Und auch zu dem Zugeständnis sieht sich bereits gegenwärtig das „Protestantenblatt" genötigt, daß das geschichtliche Bild der Person Jesu in der Tat „nicht mehr klar zu erkennen ist". (Nr. 6, 1910.) Wie steht es nun mit den neun „Grundsäulen" Schmiedels? Keinem Gegenbeweise gegen die von mir vertretene Behauptung ist von theologischer Seite bisher eine entscheidendere Bedeutung zugeschrieben, in den Debatten über die „Christusmythe" ist dies immer wieder zum stärksten Ausdruck gebracht worden, als jenen vermeintlichen Stützen eines „wirklich wissenschaftlichen Lebens Jesu". Und doch sind sie offensichtlich im Hinblick auf eine ganz andersartige Auffassung, wie die meinige, von ihrem Urheber aufgestellt und berühren, wie ich nunmehr dargetan habe, die von mir vertretene Ansicht der Entstehung des angeblich geschichtlichen Jesusbildes überhaupt nicht. Wenn also in ihnen vor allem die „geschichtlichen Erinnerungen an Jesus" enthalten sein sollen, die nach dem „Protestantenblatt" meiner Auffassung, „wie Granitblöcke", im Wege liegen, so ist dies eine reine Illusion der Theologen.

Die entschiedenste Ablehnung hat begreiflicherweise meine Behauptung eines vorchristlichen Jesuskultes gefunden. In-

dessen doch wohl hauptsächlich nur aus dem Grunde, weil man die bezüglichen Untersuchungen des Amerikaners Smith und des Engländers Robertson nicht kannte und überdies der Meinung ist, daßman sich um diese „Ausländer“, die noch dazu keine „Fachmänner“ sind, nicht zu bekümmern brauche. Und doch hat schon Gunkel in seiner Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ jene Ansicht, wie man hätte meinen können, genügend vorbereitet, so, wenn er u. a. erklärt, „daß es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus in jüdisch-synkretistischen Kreisen gegeben hat“.[1] Auch kann sie nur von solchen ohne weiteres verworfen werden, welche die Spuren des vorchristlichen Jesuskultes an verkehrter Stelle suchen und nur dasjenige als „bewiesen“ gelten lassen, was sie unmittelbar urkundlich bezeugt vor Augen haben. Man vergißt dabei, daß es sich um einen Geheimkult handelt, dessen Existenz wir bloß mittelbar erschließen können, und daß die Hypothese eines vorchristlichen Jesuskultes, wenn sie uns anderweitig nahegelegt wird, darum noch nicht schlankweg abgelehnt werden darf, weil sie der herrschenden Anschauungsweise nicht paßt und es vorläufig vielleicht noch nicht möglich ist, sie außer allen Zweifel zu stellen. Wo alles so hypothetisch, unsicher und in Dunkel gehüllt ist, wie bei der Entstehung des Christentums, muß jede Hypothese willkommen geheißen und geprüft werden, die nur irgend geeignet scheint, einen neuen Ausblick zu eröffnen und das Dunkel aufzuhellen. Denn, wie Dunkmann in seiner sympathischen und sachlichen Erörterung der „Christusmythe“ sagt, „Unebenheiten und selbst Gewaltsamkeiten der Kombination muß man in der Wissenschaft ertragen können, aus dem einfachen Grunde, weil unsere Quellen zu spärlich fließen und zu widerspruchsvoll sind. Unsere Hypothesen werden in allen solchen Fällen etwas Gewagtes, Kühnes, Überraschendes haben, wenn sie nur in der Hauptsache richtig sind, d. h. wenn sie sich aus der Methode der Untersuchung als unabweislich ergeben“ (Der

[1] a. a. O. 82.

historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ 1910, 55). Sollte aber selbst jene Hypothese sich nicht bewahrheiten, so ändert dies doch nichts an der Tatsache, daß es einen vorchristlichen Jesus-Christus, wenigstens als Mythenkomplex, gegeben hat, und dies genügt vollständig zur Erklärung der paulinischen Christologie und der sog. jerusalemischen „Urgemeinde". Ich kann es daher nur für eine Irreführung des Publikums ansehen, wenn die Gegner nach der Abweisung der Hypothese eines vorchristlichen Jesuskultes sich gebärden, als ob sie damit meiner Gesamtauffassung eines historischen Jesus das Fundament unterweggezogen hätten.

Inzwischen hat der Sturm, der sich in theologischen Kreisen und in der Presse gegen mein Buch erhoben und der sogar zu Massen-Protestversammlungen im Zirkus Busch und im Dome zu Berlin geführt hat, mir gezeigt, daß ich mit meinen Ausführungen „ins Schwarze" getroffen und in der Tat den wunden Punkt des modernen Christentums berührt habe. Die Mittel, mit denen der Kampf geführt wird, die Art und Weise, wie man den Verfasser der „Christusmythe" vor der Öffentlichkeit durch persönliche Verleumdungen herabzusetzen oder lächerlich zu machen, durch Anzweiflung seiner geistigen Fähigkeiten anzuschwärzen, seine wissenschaftliche Ehre und amtliche Stellung zu untergraben sucht (Bornemann, Beth), dies alles kann mich nur darin bestärken, die von mir begonnene Aufklärungsarbeit fortzusetzen, und ist mir nur ein Beweis dafür, daß meine „Christusmythe" doch nicht so schlechthin „unwissenschaftlich" und keine so völlige quantité négligeable sein kann, wie die Gegner sie hinzustellen bemüht sind.

Die Mittel, mit denen man heute die „Christusmythe" bekämpft, sind genau dieselben, die man s. Z. gegen Straußens „Leben Jesu" angewandt hat, ohne daß man damit auch nur das Geringste auszurichten vermocht hätte. Ich blicke daher auch den ferneren Angriffen der Gegner mit völliger Gemütsruhe entgegen im Vertrauen darauf, daß dasjenige, was an meinem Buche Wahres ist, sich schon von selber durchsetzen wird, und daß eine Arbeit, wie die meinige, die aus ernsten

Beweggründen entsprungen und mit entsagungsvoller Hintanstellung persönlicher Vorteile durchgeführt ist, nicht verbsen, sondern dem geistigen Fortschritte der Menschheit nur dienlich sein kann. Was mir bis jetzt an Entgegnungen in Broschüren (Bornemann, v. Soden, Delbrück, Beth) und in der Presse zu Gesichte gekommen ist, ist nicht dazu angetan gewesen, mich in meiner Grundüberzeugung irgendwie wankend zu machen. Ich bin aber jederzeit gern bereit, und habe dies auch durch die vorgenommenen Verbesserungen seit der ersten Auflage dieser Schrift bewiesen, sachlichen Einwänden Gehör zu schenken und etwaige Fehler richtigzustellen. Mir kommt es lediglich auf die Sache als solche an. Es handelt sich, was nicht unnötig sein dürfte, auch hier noch einmal hervorzuheben, bei der „Christusmythe" um eine rein wissenschaftliche Frage. Für etwaige Winke und Ratschläge nach dieser Richtung hin werde ich daher jederzeit dankbar sein. Persönliche Verunglimpfungen hingegen, anonyme Drohungen und frömmlerische Zurechtweisungen, Protestversammlungen unter kultusministerieller Beteiligung mit obligaten Posaunenchören und Glaubensbezeugungen sowie der Lärm einer auf diese Weise durch ihre „Seelsorger" fanatisierten Menge lassen mich vollständig kalt und sind alles andere, nur keine Widerlegungen.

KARLSRUHE IM MÄRZ 1910
PROFESSOR DR. ARTHUR DREWS

VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE

Bei der Kürze der Zeit, die zwischen dem Drucke der dritten und der vorliegenden vierten Auflage verstrichen ist, war es leider nicht möglich, die vorzunehmenden Verbesserungen und Zusätze in den Text hineinzuarbeiten. Sie sind in einem „Nachtrag“ zusammengefaßt, und ich muß die Bitte an den Leser richten, womöglich vor der Lektüre des Buches sich im Text die Stellen anzumerken, auf welche sich der Nachtrag bezieht. Gleichzeitig darf ich nun wohl die Erwartung aussprechen, daß man aufhört, bei einer Kritik der „Christusmythe“ nur die erste Auflage zugrunde zu legen, da der Text inzwischen so mancherlei Verbesserungen erfahren hat, daß es eine Ungerechtigkeit gegen den Verfasser sein würde, ihn auf die in der ersten Auflage enthaltenen Ansichten und Wendungen festzunageln.

In dem Kampfe um die „Christusmythe“ ist neuerdings von gegnerischer Seite ein besonderes Gewicht auf die Ausführungen des Professor Gunkel in der Darmstädter Diskussion gelegt worden. Gunkel hat mir bei dieser Gelegenheit die Kenntnis des Hebräischen und Persischen und damit das Recht absprechen zu müssen geglaubt, über solche Fragen, die das Alte Testament betreffen, mitzureden. Das ist alsdann in einer übrigens durchaus mangelhaften und entstellten Form von zahlreichen Zeitungen weiter verbreitet und damit dem gutgläubigen Publikum so dargestellt worden, als ob die „Christusmythe“ durch Gunkel ein für alle Mal wissenschaftlich „vernichtet“ sei. Nun wurde aber schon zu Christi Zeit das Alte Testament von den nichtpalästinensischen Juden fast nur noch in der griechischen Übersetzung der sog. Septuaginta gelesen. Es ist daher nicht einzusehen, warum nicht auch gegenwärtig die Kenntnis des Griechischen sowie eine gute Übersetzung der Bibel nebst dem Studium der bezüglichen fachmännischen Literatur zu einem Urteil über die betreffenden Fragen ausreichen sollte. Daß ich die Übersetzung Luthers zitiert, ist für die Sache ganz und gar

belanglos und höchstens ein formeller oder taktischer Fehler. Mit eben demselben Rechte, womit Gunkel mir ein Urteil über alttestamentliche Dinge abspricht, könnte ich meinerseits ihm das Recht bestreiten, in der Jesusfrage mitzureden, weil er nicht Sanskritist, Ägyptologe und Keilschriftkenner ist. Die Frage nach dem historischen Jesus ist eine so viele verschiedene Gebiete berührende, daß ein Einzelner die Grenzen seines Spezialfaches stets irgendwie überschreiten und aus Quellen zweiter Hand schöpfen muß, um hier überhaupt zu einem Urteil zu gelangen. Verlangen, daß jemand hier in jeder Hinsicht Fachmann sein soll, heißt also, auf eine Behandlung der Frage überhaupt verzichten. Inzwischen wird die Tatsache, daß ein Gunkel sich gegen mich erklärt hat, bereitwilligst dazu benutzt, mich in der Öffentlichkeit als Gelehrten zu diskreditieren. So schlägt man einen unbequemen Gegner mit Hilfe einer nur allzu willfährigen Presse tot, welche über die Einwände gegen meinen Standpunkt in den Diskussionen mit größter Ausführlichkeit berichtet, meine Erwiderungen jedoch entweder überhaupt nicht oder bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt wiedergibt, und jubelt dann hinterher darüber, daß ich auf die Einwände nichts zu antworten gewußt hätte.

Im übrigen sind es gerade die Orientalisten, die mir die besten Grundlagen für meine Auffassung geliefert haben, so Nork, Winckler, Jensen, Jeremias, Vollers usw. Soeben erschien unter den zahllosen Kundgebungen zur „Christusmythe“ eine Schrift des Leipziger Orientalisten Zimmern unter dem Titel: „Zum Streit um die Christusmythe. Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt“. Diese Schrift bestätigt nicht nur im wesentlichen alles, was ich selbst in jener Beziehung vorgebracht habe, sie tritt auch in Übereinstimmung mit Winckler dafür ein, daß es sich bei den mythologischen Parallelen zu den Evangelien keineswegs um bloße Analogien auf Grund der gleichen religiösen Stimmung und Weltanschauung handelt, wie z. B. Beth in seiner polternden Schrift gegen die „Christusmythe“ behauptet, sondern vielmehr um direkte Abhängigkeit und

historische Zusammenhänge. Obschon persönlich — freilich ohne dies zu begründen — von der Geschichtlichkeit Jesu überzeugt, stimmt Zimmern doch Jensen darin bei, daß das überlieferte Leben Jesu in wesentlichen Zügen auf das Gilgamesch-Epos zurückzuführen sei, und er gibt mir Recht, daß gleichzeitig „neben dieser einen auf die Heldensage zurückgehenden Wurzel für die Erklärung der Christusgestalt mindestens ebenso von Bedeutung eine zweite Hauptwurzel sei, nämlich „eine im engeren Sinne mythische Wurzel, eine zugrunde liegende wirkliche Göttergestalt". „Man wird", sagt Zimmern, „vielleicht einigermaßen richtig scheiden und verteilen, wenn man annimmt, daß in dem mehr menschlichen Teile der Leben-Jesu-Sage (sic!) vielfach eine alte Heldensage nachklingt, die mehrfach sehr wohl im letzten Grunde auf die babylonische Gilgamesch-Sage zurückgehen mag, in dem göttlichen Charakter der Person Jesu, wie ihn namentlich auch die paulinische Christologie zeigt, dagegen eine frühere Göttergestalt nachwirkt, wobei, wie der persische Mithra, so auch der babylonische Marduk und Tamûz in Betracht kommen können" (11 f). Ja, entgegen einem Bornemann und Beth, die mir dies als eine besonders leichtfertige und unwissenschaftliche Annahme entgegenhalten, spricht auch nach Zimmern „gar manches dafür", daß die Christusvorstellung, insbesondere in ihrer paulinischen Ausprägung, vom syrisch-phönizischen Adoniskult beeinflußt ist, der selbst wieder auf den Tamûzkult zurückgeht (23). Nach Zimmern könnte auch der Name Jesu „allenfalls unhistorisch" sein (4)! Hiernach dürfte die Zeit nicht allzu fern sein, wo die Babylonisten sich völlig mit der „Christusmythe" aussöhnen werden.

Bereits im Vorwort zur ersten Auflage meines Buches habe ich hervorgehoben, daß ich als Philosoph an die ganze Frage herangetreten bin und die „undankbare" Aufgabe auf mich genommen habe, das Problem, über das die Theologen nur zu gern mit Stillschweigen hinwegzugehen pflegen, vor der breitesten Öffentlichkeit zu behandeln. In diesem Sinne habe ich vom Rechte des Philosophen Gebrauch gemacht, und

werde mir dies von einer einseitigen Fachwissenschaft nicht bestreiten lassen, das weithin verstreute Material zu sammeln, es unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen und meine Schlüsse daraus zu ziehen. Selbstverständlich mußten hierbei auch solche Dinge zur Sprache kommen, die, wie der vorchristliche Jesuskultus, noch mehr oder weniger hypothetisch, und über welche die Akten kaum erst eröffnet, geschweige denn geschlossen sind. Nichts leichter, als mir vom jeweiligen fachmännischen Standpunkte aus einzelne Mängel und Verstöße nachzuweisen. Hierauf und auf nichts anderes aber läuft bis jetzt die Kritik der „Christusmythe" nur zu oft hinaus, wobei die Hauptfrage nach der Existenz des historischen Jesus nach Möglichkeit umgangen wird. Mir lag im philosophischen sowohl wie im religiösen Interesse daran, die Aufmerksamkeit des Publikums und vor allem der Theologen auf das fragliche Problem zu lenken und dadurch zur Selbstbesinnung der Theologie und zur Vertiefung der bisherigen religiösen Gedankenwelt den Anstoß zu geben. Nur aus diesem Grunde, um die Frage nicht wieder zur Ruhe kommen zu lassen und dem vorzubeugen, daß sie, wie bisher, jedesmal so bald sie aufgetaucht ist, von den Theologen eiligst wieder zugedeckt wird, bin ich auch öffentlich und persönlich für meine Ansicht hervorgetreten. Wenn mir gerade dies vielfach verdacht wird, so möchte ich doch darauf verweisen, daß meine Gegner es nicht anders machen. Nicht genug, daß von allen Kanzeln herab gegen mich und mein Buch gepredigt und geeifert wird: auch die Fachprofessoren selbst, meine akademischen Kollegen, ein Harnack, ein v. Soden, ein Joh. Weiß usw., bereisen Deutschland mit Vorträgen über die Entstehung des Christentums und halten Reden auf Protestversammlungen, um ihre Auffassung zur Geltung zu bringen. Warum soll es mir verwehrt sein, was jene unter dem Beifall des gläubigen Publikums tun? Es ist doch sehr eigenartig, sich der öffentlichen Diskussion über die Jesusfrage mit dem Hinweis darauf zu entziehen, daß die Frage nicht geeignet sei, vor der Öffentlichkeit behandelt zu werden, und dann hinterher mit allen Mitteln der Reklame Protestver-

sammlungen einzuberufen und mit Zuhilfenahme von Massensuggestion und sinnlichen Reizmitteln gottesdienstlicher Art die Geschichtlichkeit Jesu vor einer Menge zu „beweisen", aus deren Mitte man keinen Einspruch zu gewärtigen hat. Demgegenüber betrachte ich es als einen Gewinn, als den Anfang einer inneren Gesundung unseres religiösen Lebens, die so wünschenswerte eingehende Erörterung und Klärung der Jesusfrage gerade durch mein Vorgehen in Fluß gebracht zu haben, eine Frage, von deren Beantwortung die Zukunft unseres religiösen und damit unseres gesamten geistigen Lebens abhängt.

Wie heftig der Kampf um mein Buch auch noch immer forttobt, es mehren sich doch bereits die Stimmen, selbst unter den Theologen, die eine freundlichere Stellung ihm gegenüber einzunehmen und die Absichten des Verfassers zu würdigen bemüht sind. So schreibt z. B. der Prediger Julius Burggraf in einem Aufsatz über „Die Zukunft Christi in der liberalen Theologie", nachdem er zwar den Zweifel an der Geschichtlichkeit Jesu als die „unbegreiflichste Verirrung des Menschengeistes" abgelehnt hat: „Ich glaube doch, darin hat Drews recht, daß die Leben Jesu-Forschung reichlicher, als sie es bei dem wissenschaftlichen und im allgemeinen von ihr anerkannten Stande der Dinge eigentlich tun dürfte, dieser oder jener Einzelheit historische Sicherheit zuerkennt und das so mehr von Liebe und Herzenswunsch als vom wissenschaftlichen Bewußtsein mit kritischer Glaubwürdigkeit Gestempelte zu leichthin zur Zeichnung des historischen Charakterbildes benutzt. Wir werden uns damit zurechtzufinden haben, daß wir in der evangelischen Schilderung den durch Wandlungen und Bildungen hindurchgegangenen Ausdruck des Gemeindebewußtseins vor uns haben. Wie wir es aufgegeben haben, eine Biographie Jesu herzustellen, so werden wir auch davon absehen müssen, seine Charaktergestalt in scharfen Umrissen zu gewinnen. Die Leben Jesu-Forschung wird sich darauf beschränken müssen, in dem unbestimmt schimmernden Lichtbilde des in der jungen Christenheit verklärten Christus

nur die Leuchtelemente seines originalen schöpferischen Lebens herauszufinden und uns, ohne ein fixiertes Jesusbild und eine abgerundete Jesuslehre geben zu wollen, nur in die gott- und liebevolle Kraftsphäre seiner das Leben und die Menschen umgestaltenden Heilandsseele zu versetzen. Wenn bei dieser scheinbar resignierenden Auffassung der liberale Prediger die Lust daran verliert, über den historischen und biblischen Jesus zu predigen, so ist das sehr gut: er wird in der Beschäftigung mit solcher Leben-Jesu-Forschung erstarken zu der Freude an der Verkündigung eines in uns lebenden Christus" (Deutsches Christentum. Neue Folge der Bremer Beiträge, 3. Heft, April 1910, 193). Damit wäre alsdann der „historische" Jesus zu seinem Ausgangspunkte, dem „unbestimmt schimmernden Lichtbilde" des Paulus vor Damaskus, zurückgeführt, und das Christentum hätte den Kreis seiner Entwicklung durchlaufen.

Nach solchen Zugeständnissen und im Anblicke der Ratlosigkeit, wie sie nach Weinels Darlegungen („Ist das liberale Jesusbild widerlegt?", 1910) im Lager des theologischen Liberalismus Platz gegriffen zu haben scheint, zweifle ich nicht daran, daß, wenn die Öffentlichkeit nur den ersten Schrecken über meine Leugnung des historischen Jesus überwunden haben wird, die wahrhaft religiös Gesinnten, denen zugleich der Fortschritt unserer geistigen Kultur am Herzen liegt, mir dankbar sein werden, mit jener Leugnung den bisherigen Bann des Buchstabens gebrochen und die Bahn zu einer wirklichen Gesundung, Vertiefung und Fortentwicklung des religiösen Bewußtseins frei gemacht zu haben.

KARLSRUHE IM MAI 1910
PROFESSOR DR. ARTHUR DREWS

DER VORCHRISTLICHE JESUS

„Wenn du einen Menschen siehst, unerschrocken in Gefahren, unberührt von Leidenschaften, unter widrigem Geschicke glücklich, mitten im Sturme ruhig: wird dich nicht Verehrung ankommen? Wirst du nicht sagen: das ist etwas Größeres und Höheres, als daß man es für gleichartig halten könnte dem armen Leib, in dem es wohnt? Eine göttliche Kraft ist hier herabgekommen, eine himmlische Kraft ist es, von der die treffliche, besonnene, über alles Niedrige sich erhebende, all unser Fürchten und Wünschen verlachende Seele bewegt wird. So Großes kann nicht ohne Hilfe der Gottheit bestehen; also ist es seinem größeren Teile nach dort heimisch, von wo es herabgekommen ist. Wie die Sonnenstrahlen die Erde zwar berühren, aber da zu Hause sind, von wo sie ausgehen, so ist's mit dem großen und heiligen Geist, der hierher herabgesandt ist, damit wir das Göttliche näher kennen lernen: er verkehrt zwar mit uns, aber er haftet an seinem Ursprung. Von dort hängt er ab, dorthin schaut und strebt er; bei den Menschen weilt er nur, wie ein besserer Gast. Welches ist nun dieser? Es ist der Geist, der sich auf kein Gut verläßt, als auf sein eigenes. Das Eigene des Menschen ist die Seele und die vollkommene Vernunft (Logos) in ihr; denn ein Vernunftwesen ist der Mensch; darum vollendet sich sein Gut, wenn er seine vernünftige Bestimmung erfüllt hat."

Mit diesen Worten schildert der römische Philosoph Seneca (4 v. Chr. bis 65 n. Chr.) das Idealbild des großen und guten Menschen, um zu seiner Nacheiferung aufzufordern.[1] „Irgend einen guten Menschen", sagt er, „müssen wir uns aussuchen und immer vor Augen haben, damit wir so leben und handeln, als ob er uns zuschaue. Ein großer Teil der Sünden unterbleibt, wenn vor der Tat ein Zeuge zugegen ist. Einen muß unser Herz haben, den es verehrt, von dessen Vorbild es auch sein geheimes Leben weihen läßt. Glücklich, wer so einen verehren kann, daß er sich selbst nach seinem in der Erinnerung lebenden Bilde gestaltet! Wir bedürfen einen,

[1] Briefe an Lucilius: Brief 41.

nach dem unsere Sitten sich richten. Ohne Richtschnur wird Verkehrtes nicht zurechtgebracht."[1] „Ziehe an den Geist eines großen Mannes und trenne dich von den Meinungen der Menge! Erfasse das Bild der schönsten und erhabensten Tugend, die nicht durch Kränze, sondern durch Schweiß und Blut zu verehren ist!"[2] „Dürften wir in die Seele eines guten Menschen einen Blick werfen, o, welch schönes Bild würden wir da schauen, wie ehrwürdig, strahlend von Hoheit und Ruhe! Da würden leuchten Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Weisheit, und über alle würde die Menschlichkeit, das seltene Gut, ihren Glanz ausgießen, jeder würde ihn liebenswürdig, jeder zugleich verehrungswürdig nennen. Wenn jemand dies Bild schauen würde, erhabener und glänzender, als es unter Menschen sich zu zeigen pflegt: würde er da nicht, wie vor einer Gottheit, staunend stille stehen und stille beten, daß dies Schauen ihm vergönnt sei? Dann, durch die einladende Güte jenes Gesichtes selbst hingezogen, würde er anbetend niedersinken und nach langer Betrachtung voll staunender Ehrfurcht in die Worte Virgils ausbrechen: ‚Heil dir, wer du auch seist, o lindere unsere Mühsal!' Keiner ist, ich wiederhole es, der nicht von Liebe entbrennen würde, wenn uns ein solches Idealbild zu schauen vergönnt wäre. Jetzt freilich sind unsere Augen durch vieles geblendet; aber wenn wir sie reinigen und unsere Sehkraft befreien wollten, dann vermöchten wir die Tugend zu schauen auch unter der Hülle des Körpers, auch unter dem Druck der Armut, Niedrigkeit und Schande; sehen würden wir ihre Schönheit auch unter der schmutzigsten Hülle."[3]

Die Stimmung, die in diesen Worten zum Ausdruck gelangt, war in der gesamten antiken Kulturwelt um die Wende unserer Zeitrechnung weit verbreitet. Ein quälendes Gefühl der Unsicherheit alles Irdischen drückte wie ein Alp auf vielen Gemütern. Die allgemeine Not der Zeit, der Zusammenbruch der Nationalstaaten unter der harten Faust des römischen Eroberers, der Verlust der bisherigen Selbständigkeit, die Zerfahrenheit der politischen und sozialen Zustände, die un-

[1] Brief 11. [2] Brief 67. [3] Brief 115.

aufhörlichen Kriege und das hierdurch bedingte große Sterben: dies alles drängte die Menschen auf ihr eigenes Inneres zurück und nötigte sie dazu, für die Einbuße an äußerem Glück sich nach einer Stütze in einer die Seele erhebenden und ermutigenden Weltanschauung umzusehen. Aber die antike Weltanschauung hatte sich ausgelebt. Jene naive Ineinssetzung von Natur und Geist, jene unbefangene Hingabe an die Wirklichkeit der Dinge, wie sie der Ausdruck der jugendlichen Lebenskraft der Mittelmeervölker gewesen war, und aus welcher heraus die Wunderwerke der antiken Kultur geschaffen waren, war erschüttert. Geist und Natur standen sich in der Anschauung der Menschen jener Zeit als zwei feindliche und unvereinbare Gegensätze gegenüber. Alle Bemühungen, die zerstörte Einheit wiederherzustellen, scheiterten an der Unmöglichkeit, für das verlorene Paradies die ursprüngliche Stimmung zurückzugewinnen. Ein unfruchtbarer Skeptizismus, der niemanden befriedigte, und aus dem man doch keinen Ausweg wußte, lähmte alle Freudigkeit der inneren und äußeren Betätigungsweise und ließ die Menschen nicht zu einem wirklichen Genusse ihres Daseins kommen. Da richteten sich die Blicke sehnsuchtsvoll nach einem übernatürlichen Halt, nach unmittelbarer göttlicher Erleuchtung, nach „Offenbarung", und der Wunsch entstand, durch Anlehnung an ein fremdes vorbildliches und übermenschliches Wesen die verlorene Sicherheit der Lebensführung wiederzufinden.

Viele sahen in der erhabenen Person des Kaisers ein solches göttliches Wesen verkörpert. Und es war doch nicht immer bloße Liebedienerei, sondern oft genug der Ausdruck wirklicher Dankbarkeit gegen einzelne kaiserliche Wohltäter, verbunden mit der Sehnsucht nach unmittelbarer Nähe und sichtbarer Gegenwart des Göttlichen, was dem Kaiserkultus seine große Bedeutung im ganzen römischen Reiche verlieh. Ein Augustus, der den Greueln des Bürgerkrieges ein Ende bereitet hatte, mochte immerhin als ein Friedensfürst, als der Retter in höchster Not erscheinen, der gekommen war, der Welt ein neues Aussehen zu verleihen und

die schönen Tage des goldenen Zeitalters heraufzuführen. Er hatte der Menschheit wieder ein Ziel des Lebens, dem Dasein gleichsam wieder einen Sinn gegeben. Als das Oberhaupt der *römischen Staatsreligion*, eine *Persönlichkeit*, *in* der die Fäden der gesamten Weltpolitik zusammenliefen, als der Beherrscher eines Reiches, wie die Welt es bisher noch nicht gesehen hatte, konnte er recht wohl den Menschen als ein Gott, als der auf die Erde herabgekommene Jupiter selbst erscheinen, der unter den Menschen seine Wohnung aufgeschlagen hatte. „Nun endlich ist die Zeit vorbei," heißt es in einer vor nicht langer Zeit gefundenen Inschrift zu Priene, vermutlich aus dem Jahre 9 v. Chr., „da man bedauern mußte, geboren zu sein. Die Vorsehung, die über allem Leben waltet, hat diesen Mann uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt. Er wird aller Fehde ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten. In seiner Erscheinung sind die Hoffnungen der Vorfahren erfüllt. Alle früheren Wohltäter der Menschheit hat er übertroffen. Es ist unmöglich, daß ein Größerer komme. Der Geburtstag des Gottes hat für die Welt die an ihn sich anknüpfenden Heilsbotschaften („Evangelien") heraufgeführt. Von seiner Geburt muß eine neue Zeitrechnung beginnen".[1]

Indessen war es doch wesentlich nur das Verlangen der Menschen nach einer neuen Gesellschaftsordnung, nach Frieden, Gerechtigkeit und Güte auf Erden, was dem Kaiserkultus zugrunde lag. Tiefere Geister erstrebten nicht bloß eine Besserung der politischen und sozialen Zustände, sondern fühlten sich zugleich durch den Gedanken an den Tod und das Schicksal der Seele nach ihrem Abscheiden von der leiblichen Hülle beunruhigt und zitterten vor der Aussicht auf eine demnächst hereinbrechende Weltkatastrophe, die allem Dasein ein furchtbares Ende bereiten würde. Die apoka-

[1] E. v. Mommsen u. Wilamowitz im deutschen archäologischen Institut XXIII, Heft 3. „Christl. Welt" 1899, Nr. 51. Vgl. hierzu als besonders charakteristischen Ausdruck für die Erlösungssehnsucht jener Zeit die berühmte vierte Ekloge des Virgil zur Verherrlichung des Landlebens, ferner: Jeremias: Babylonisches im Neuen Testament 1905, 57 ff. Lietzmann: Der Weltheiland 1909.

lyptische Stimmung war um die Wende unserer Zeitrechnung so weit verbreitet, daß selbst ein Seneca sich dem Gedanken an das nahe bevorstehende Weltende nicht entziehen konnte. Dazu kam endlich eine abergläubische Furcht vor bösen Geistern und Dämonen, die wir uns kaum groß genug vorstellen können. Und hier vermochte keine philosophische Überlegung, sondern höchstens nur noch die Religion den geängstigten Gemütern einen Halt zu bieten. Selten ist denn auch das religiöse Bedürfnis in der Geschichte der Menschheit ein so lebhaft empfundenes gewesen, wie in den letzten Jahrhunderten vor und den ersten Jahrhunderten nach Christus. Aber es waren nicht die alten angestammten Nationalreligionen, von denen man das Heil erhoffte, sondern die uneingeschränkte Verschmelzung und Vereinigung aller vorhandenen Religionen war es, der religiöse Synkretismus, wie er besonders durch die Bekanntschaft mit den fremdartigen, aber dafür nur um so anziehenderen Religionen des Orients befördert wurde. Schon war Rom zu einem Pantheon fast aller Religionen geworden, deren man habhaft werden konnte, und immer neue, immer abenteuerlichere und geheimnisvollere Formen der religiösen Betätigung tauchten im fernen Osten, in Vorderasien, dieser Brutstätte der antiken Götter und Kulte, auf und eroberten sich binnen kurzem ihren Platz im Bewußtsein der abendländischen Menschheit. Wo aber die öffentliche Verehrung der anerkannten Gottheiten nicht genügte, da suchte man in den zahlreichen Mysterienvereinen jener Zeit eine tiefere Befriedigung oder schloß sich mit Gleichgesinnten zu privaten Religionsgemeinden und frommen Bruderschaften zusammen, um in der Stille geheimer Kultausübung ein individuelles religiöses Leben, abseits von der offiziellen Staatsreligion, zu pflegen.

1. DER MESSIASGLAUBE UNTER DEM EINFLUSSE DES PARSENTUMS

Bei keinem Volke war die Sehnsucht nach Erlösung so lebhaft und die Erwartung so entschieden auf das nahe gedachte Weltende gespannt, wie bei den Juden.

Seit der babylonischen Gefangenschaft (586—536 v. Chr.) war mit der bisherigen israelitischen Weltanschauung eine tiefe Umwandlung vor sich gegangen. Fünfzig Jahre hatten die Israeliten im fremden Lande zugebracht. Zweihundert Jahre standen sie auch nach der Rückkehr in die alte Heimat unter persischer Oberhoheit und infolge hiervon in lebhaftem politischem und wirtschaftlichem Verkehr mit dem Achämenidenreiche, und dieser hörte auch dann noch nicht auf, als Alexander die persische Macht bezwang und der ganze Osten dem griechischen Einfluß unterworfen wurde. Persische Denkweise und Religionsanschauungen hatten während dieses langen Zeitraums die altisraelitische Gedankenwelt in mannigfacher Weise beeinflußt und eine große Menge neuer Vorstellungen in ihr hervorgerufen. Zunächst hatte der extreme Dualismus der Perser auch dem israelitischen „Monotheismus" einen entschieden dualistischen Charakter aufgedrückt. Gott und Welt, die bisher in der Anschauungsweise noch vielfach ineinander geflossen waren, hatten sich getrennt und waren in ein gegensätzliches Verhältnis zueinander getreten. Damit hing zusammen, daß der alte Volksgott Jahve sich nach dem Vorbilde des persischen Ahuramazda aus einem Feuer-, Licht- und Himmelsgott zu einem Gotte überirdischer Lauterkeit und Heiligkeit entwickelt hatte. Von Licht umflossen, sollte er, wie jener, in einem seligen Jenseits thronen, als der Urquell alles Lebens, als „lebendiger" Gott mit seinen irdischen Geschöpfen nur noch durch Vermittlung eines Hofstaates von Engeln, Boten Gottes oder Zwischenwesen verkehren, die in ungemessener Zahl in seinem Dienste sich zwischen Himmel und Erde auf und ab bewegten. Und wie dem guten Ahuramazda der böse Angromainyu gegenüberstehen und der Kampf zwischen Licht und Finsternis, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Leben und Tod nach persischer Vorstellungsweise den Inhalt des Weltgeschehens bilden sollte, so schrieben die Juden Satan die Rolle eines Widersachers Gottes, eines Verderbers der göttlichen Schöpfung zu und ließen ihn, als „Fürsten dieser Welt" und Anführer der hölli-

schen Heerscharen, seine Macht mit dem Himmelskönig Jahve messen.[1]

In dem Kampfe der beiden Weltgegensätze stand nach persischer Anschauung Mithra im Vordergrunde, der Geist des Lichtes, der Wahrheit und der Rechtschaffenheit, der göttliche „Freund" des Menschen, der „Mittler", „Retter" und „Heiland" der Welt. Er teilte sein Amt mit dem Schöpfungswort und Offenbarungswort Ahuramazdas, dem Honover, und floß auch wohl ganz mit diesem zusammen. Eine Verkörperung des Feuers oder der Sonne, und zwar als des kämpfenden, leidenden und triumphierenden Lichts, das siegreich durch Nacht und Finsternis vordringt, stand Mithra auch zu Tod und Unsterblichkeit in Beziehung und galt als Seelenführer und Richter in der Unterwelt. Er war der „göttliche Sohn", von dem es hieß, daß Ahuramazda ihn ebenso groß und verehrungswürdig, wie sein eigenes Wesen, geschaffen habe. Ja er war im Grunde Ahuramazda selbst, aus seiner überirdischen Lichtigkeit gleichsam herausgetreten und zu konkreter Individualität verdichtet. Als Mitschöpfer und „Hüter" der Welt hielt er die Weltordnung im Kampfe gegen ihre Feinde aufrecht. An der Spitze der himmlischen Heerscharen stritt er für Gott und scheuchte die Finsternisdämonen mit seinem Flammenschwert zurück ins Dunkel. An diesem Kampf

[1] Es ist sicher, daß der alte israelitische Jahve erst unter dem Einflusse der Perser und ihres bildlosen Gottesdienstes jenen vergeistigten Charakter angenommen hat, den man ihm heute nachrühmt. Alle Versuche, trotz dieses Zugeständnisses doch einen „qualitativen" Unterschied zwischen Jahve und Ahuramazda zu konstruieren, wie z. B. Stave in seinem Werk: „Der Einfluß des Parsismus auf das Judentum" 1898, 122f. es tut, sind ganz unhaltbar. So soll der Begriff des Guten und Bösen nach Stave im Mazdeismus nicht „in seiner Reinheit und Wahrheit" erfaßt, sondern „noch mit dem Natürlichen verwechselt" worden sein. Aber ist jener Unterschied etwa im Judentume mit seiner rituellen Gesetzlichkeit „rein erfaßt"? Ja, hat er auch selbst im Christentum seine wirklich reine Durchbildung erfahren, in welchem Frömmigkeit und Kirchlichkeit noch so vielfach als identische Begriffe gelten? Man gebe doch endlich einmal jeder Religion was ihr gebührt, und unterlasse es, derartige künstliche Unterschiede zugunsten der eigenen herauszutüfteln, die vor jeder unbefangenen Betrachtung in nichts zerfallen.

auf seiten Gottes teilzunehmen, in lebenfördernder Kulturarbeit, durch Urbarmachung unfruchtbaren Ödlandes, Ausröttung schädlicher Tiere usw., und sittlicher Selbstzucht am künftigen „Gottesreich" zu bauen, das erschien als der eigentliche Zweck des Menschendaseins. Wenn aber die Zeit erfüllet sein, die jetzige Weltperiode zu ihrem Abschlusse gekommen sein würde, dann sollte nach persischem Glauben Ahuramazda aus dem Samen des Zarathustra, des Begründers dieser Religion, den „Jungfrauensohn" Saoshyant (Sraosha, Sosiosch), d. h. „Heiland", erwecken oder, wie es nach einer anderen Auffassung hieß, Mithra selbst sollte auf die Welt herabkommen, in einer letzten furchtbaren Schlacht den Angromainyu mit seinen Scharen überwinden und in die Unterwelt hinabstürzen, die Toten in voller Körperlichkeit erwecken und nach einem allgemeinen Weltgericht, durch welches die Bösen zu höllischen Strafen verurteilt, die Guten zu himmlischer Herrlichkeit erhöht werden, das „tausendjährige Friedensreich" errichten.' Indessen auch die Hölle sollte nicht ewig dauern. Auch den Verdammten sollte am Ende eine höchste Versöhnung winken. Dann sollte auch Angromainyu mit Ahuramazda Frieden schließen, und auf erneuter Erde, unter einem neuen Himmel sollten alle zu ewiger Seligkeit miteinander vereinigt werden.

Auch diese Vorstellungen gingen in die jüdische Gedankenwelt ein und führten hier zu einer völligen Umbildung des bisherigen „Messiasglaubens".

Messias, d. h. Gesalbter (griech. Christós), hieß ursprünglich der König als Vertreter Jahves vor dem Volk und des Volkes vor Jahve, der nach II. Sam. 7, 13 ff. in dasselbe Verhältnis eines gehorsamen „Sohnes" zu seinem „Vater" eingesetzt war, in welchem das ganze Volk sich zu stehen bewußt war.[1] Dann hatte der Widerspruch zwischen der heiligen Würde des „Gesalbten" Gottes und der menschlich unvollkommenen Persönlichkeit der israelitischen Könige dazu geführt, daß das Idealbild des Messias in die Zukunft verlegt und erst

[1] Exod. 4, 22; Deut. 32, 6; Hos. 11, 1.

von ihr die volle Verwirklichung der Herrschaft Jahves über sein Volk erwartet wurde. In diesem Sinne hatten schon die älteren Propheten den Messias als einen idealen König der Zukunft gefeiert, der die hohen Gnadenzusicherungen Jahves, deren David gewürdigt worden war, in vollstem Sinne erleben sollte, weil er ihrer vollkommen wert sein werde. Sie hatten ihn als den Helden beschrieben, der mehr als Moses und Josua sein, der die verheißene Herrlichkeit Israels aufrichten, das Volk neu ordnen und Jahves Religion auch den Heiden bringen werde.[1] Sie hatten ihn gerühmt, daß er den Himmel neu spannen, die Erde neu gründen und Israel zum Herrn über alle Völker machen werde.[2] Dabei hatte man den Messias zunächst nur als eine menschliche Person verstanden, als neuen David oder Davidssproß, theokratischen König, gottbegnadeten Friedensfürsten und gerechten Herrscher über sein Volk, so wie der persische Saoshyant ein Mensch aus dem Samen Zarathustras sein sollte, und in diesem Sinne sogar einen Cyrus, den Befreier des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft, den Retter und Oberkönig Israels, als „Messias" angesprochen.[3] Allein wie Saoshyant in der Phantasie des Volkes unwillkürlich zu einem göttlichen Wesen verklärt und mit der Gestalt des Mithra in eins zusammengeflossen war,[4] so war auch bei den Propheten der Messias mehr und mehr in die Rolle eines Gottkönigs eingerückt. Er hieß „Gottheld", „Vater der Ewigkeit", und der Prophet Jesaia erging sich in der Ausmalung seines Friedensreiches, wo die Wölfe bei den Lämmern ruhen, die Menschen nicht mehr vorzeitig sterben, die Frucht ihres Ackers ohne Abzug genießen und Recht und Gerechtigkeit unter diesem Könige eines goldenen Zeitalters, wie niemals zuvor, auf Erden herrschen sollten.[5] Geheimnisvoll und übernatürlich, wie sein Wesen, sollte auch die Geburt des Messias sein. Ein göttliches Kind, sollte er an unscheinbarer Stätte geboren werden.[6] Ja, die Persönlichkeit des Messias floß vielfach so-

[1] Jes. 49, 6, 8. [2] ebd. 51, 16. [3] Jes. 44, 28; 45, 1 f. [4] Cumont: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra 1899, Bd. I, 188. [5] ebd. 11; 65, 17 ff. [6] Jes. 9, 6; Micha 5, 1.

gar mit derjenigen Jahves selbst zusammen, wie es denn auch Gott selbst ist, von dessen Thronbesteigung und Himmelfahrt in der Endzeit die Psalmisten singen.[1]

Dieses Schillern des Messias zwischen einem menschlichen und einem göttlichen Wesen tritt noch deutlicher in der jüdischen Apokalyptik der letzten Jahrhunderte vor und des ersten Jahrhunderts nach Christus zutage. So spricht die Apokalypse Daniels (um 165 v. Chr.) von einem, der „wie eines Menschen Sohn" auf den Wolken des Himmels herabkommen und vor den „Alten der Tage" gebracht wird, und der Zusammenhang der Stelle läßt keinen Zweifel darüber, daß der „Menschensohn" (barnaša) ein überirdisches, die Gottheit vertretendes Wesen ist, dem die Herrlichkeit und das Reich von Gott übertragen wird, um am Ende der gegenwärtigen Weltzeit auf den Wolken des Himmels, umgeben von einer Schar von Engeln, herabzukommen und eine ewige Herrschaft, ein „Reich des Himmels" aufzurichten. In den Bilderreden des Henoch (aus den letzten vorchristlichen Jahrzehnten) erscheint der Messias, „der Auserwählte" und der „Menschensohn", als ein übernatürliches, präexistentes Wesen, das in Gott verborgen war, ehe die Welt geschaffen wurde, dessen Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit, dessen Macht von Geschlecht zu Geschlecht dauert, in dem der Geist der Weisheit und der Kraft wohnt, der die verborgenen Dinge richten, die Bösen strafen, die Heiligen und Gerechten aber retten wird.[2] Ja, die Apokalypse des Esra (sog. IV. Buch Esra) bekämpft sogar ausdrücklich die Ansicht, daß das Weltgericht durch einen andern als Gott selbst kommen werde, und beschreibt gleichfalls den Messias als eine Art „zweiten Gott", als „Gottes Sohn", als menschliche Inkarnation der Gottheit.[3]

In dem allen ist der Einfluß des persischen Glaubens unverkennbar, mag nun dieser ein in Iran selbst unmittelbar entstandener, oder mag die Idee eines von Gott berufenen Königs und Welterlösers von den Persern der babylonischen Vorstellungswelt entlehnt sein, wo diese Idee tief eingewur-

[1] Psalm 47, 6, 9; 57, 12. [2] Kap. 45—51. [3] 6, 1 ff.

zelt war und zu verschiedenen Zeiten bald auf diesen, bald auf jenen König angewendet wurde.[1] Wie in der persischen Religion die Vorstellung des Saoshyant, so schwankt also auch in der jüdischen Anschauungsweise das Bild des Messias zwischen einem menschlichen König aus Davids Geschlecht und einem vom Himmel herabkommenden übernatürlichen Gottwesen. Und wie nach persischer Vorstellung der Ankunft des Saoshyant und dem endgültigen Siege des Lichtreichs eine Zeit vorangehen soll, wo drohende Zeichen am Himmel erscheinen, die ganze Natur sich in Aufruhr befindet und die Menschheit von furchtbaren Plagen heimgesucht wird, so spricht auch die jüdische Apokalyptik von den „Wehen" des Messias und ergeht sich in der Ausmalung einer Schreckenszeit, die das Kommen des Messias einleitet. Auch sie faßt den Anbruch der Gottesherrschaft als eine plötzlich von oben hereinbrechende Wunderkatastrophe, als einen ungeheuren Weltbrand und eine darauf erfolgende Neuschöpfung der Erde auf und stimmt auch darin mit der persischen Anschauung überein, daß sie dem irdischen Weltreich des Messias ein himmlisches Reich ungetrübter Seligkeit „im Lichte des ewigen Lebens und in der Gleichheit mit den Engeln" folgen läßt, das sie ganz im Sinne des persischen Paradieses auffaßt. Da werden die Frommen „Wasser des Lebens" trinken und sich nähren von den Früchten, die an dem „Baum des Lebens" hängen. Die Bösen aber werden in die Hölle gestürzt und in furchtbaren Qualen die gerechte Strafe für ihre Sünden erleiden.[2]

Die Vorstellung einer Auferstehung der Toten und eines Jüngsten Gerichtes war den Juden bis dahin fremd gewesen. Die vorexilische Zeit hatte den Leib zerfallen und die Seele nach dem Tode als fühllosen Schatten in den Hades, das Scheol, hinunterfahren lassen, ohne sich weiter um deren Schicksal zu bekümmern. Jetzt drang mit der Lehre vom

[1] Vgl. Gunkel: Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Testaments. 1903, S. 23, Anm. 4. [2] Offenb. Kap. 22. Vgl. O. Pfleiderer: Das Urchristentum. Seine Schriften und seine Lehren, 2. Aufl. 1902, Bd. II, 54ff.

Weltuntergang durch Feuer und vom allgemeinen Gerichte auch die Vorstellung der persönlichen Unsterblichkeit in die jüdische Gedankenwelt ein, wie es denn auch bei Daniel heißt, daß am Tage des Gerichtes die Toten auferstehen und die einen zum ewigen Leben, die andern zur ewigen Verdammnis erwachen werden. „Aber die Lehrer werden glänzen, wie der Glanz des Himmels, und die, welche die Menge zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne immer und ewiglich".[1] Mit der Annahme der persönlichen Unsterblichkeit erfuhr aber auch die gesamte religiöse Denkart eine Vertiefung und Bereicherung im Sinne einer individualistischen Betrachtungsweise. Die bisherige israelitische Sittlichkeit war wesentlich kollektivistischer Art gewesen. Nicht sowohl der Einzelne, als vielmehr das Volk als Ganzes war als Gegenstand der göttlichen Fürsorge angesehen worden. Jetzt brach sich die bereits von den Propheten angebahnte Auffassung entschieden durch, daß der Einzelne für sich selbst das religiöse Heil erhoffte und sich infolge hiervon in einem unmittelbaren persönlichen Verhältnis zu Jahve fühlte. Wohl blieb Gott der überirdische, im reinen Lichtglanz thronende Herr des Himmels, der Urquell alles Lebens, der „lebendige Gott", wie das Parsentum ihn verstehen gelehrt hatte. Indessen traten seine metaphysischen Eigenschaften, seine strahlende Herrlichkeit und unüberwindliche Macht, jetzt immer mehr hinter seine sittlichen Bestimmungen zurück: die Güte, Gnade und Barmherzigkeit erschienen als die hervorstechendsten Züge im Charakter Jahves. Der Gott erschien als liebevoller „Vater", der die Seinigen mit freundlicher Huld durchs Leben führt, und ohne dessen Willen seinen Geschöpfen kein Haar gekrümmt wird. Und während die strengere Richtung innerhalb des Judentums, wie sie von der pharisäisch-rabbinischen Oberströmung vertreten wurde, die nationalen Schranken immer enger zog, immer ängstlicher auf die peinlich genaue Beobachtung des Gesetzesbuchstabens, die gewissenhafte Ausübung der kultischen Vorschriften bedacht war, während sie die Ethik in einem geordneten System konventioneller Regeln

[1] a. a. O. 12, 3.

von wesentlich juridischer Beschaffenheit zu ersticken drohte, arbeitete sich daneben zugleich eine humanere und natürlichere Sittlichkeit, eine innigere Frömmigkeit voll Herzenswärme, Volkstümlichkeit und Gesundheit empor, die auch die engen Schranken des jüdischen Nationalismus durchbrach und einen frischeren Zug in die dumpfe Atmosphäre der offiziellen Gesetzesgerechtigkeit hineinbrachte. Damals wurde in der geläuterten Sittlichkeit der Psalmen, Sprüche und sonstigen erbaulichen Schriften, einem Hiob, Baruch, Jesus Sirach usw., der Grund der späteren christlichen Ethik gelegt. Damals schickte sich der jüdische Monotheismus an, seine Herrschaft über die Landesgrenzen hinaus zu erweitern und in den Konkurrenzkampf mit den übrigen Religionen des Altertums einzutreten, in dem er erst vor dem ausgebildeten Christentum den kürzeren ziehen sollte.

2. DIE HELLENISTISCHE IDEE DES MITTLERS (PHILO)

Mit der Eroberung des persischen Weltreichs durch Alexander war auch Palästina in den Kulturbereich des Hellenismus hineingezogen worden. Es war zunächst Vasall des ptolemäischen Ägyptens gewesen und sodann zu Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. unter die Oberhoheit des seleukidischen Syriens gekommen. Griechische Sitten und griechisches Geistesleben drangen in die stille Abgeschlossenheit des jüdischen Priesterstaates ein und konnten auch durch die nationale Reaktion der Makkabäer gegen die fremden Einflüsse nicht wieder ausgeschaltet werden. Vor allem aber trug die Zerstreuung der Juden dazu bei, einen Ausgleich der entgegengesetzten Anschauungen herbeizuführen. Seit dem Exil hatten sich die Juden über den ganzen Bereich des östlichen Mittelmeerbeckens ausgebreitet. Ein Teil war in Babylonien geblieben, andere hatten sich als Gewerbetreibende, Bankiers und Kaufleute besonders in den Hafenstädten festgesetzt und beherrschten durch ihre emsige Betriebsamkeit, ihre kaufmännische Geriebenheit und Skrupellosigkeit

und ihr zähes Zusammenhalten, worin sie durch den gemeinsamen Gottesdienst in der Synagoge unterstützt wurden, den gesamten Geldmarkt und Handel des Ostens. In der Atmosphäre der hellenischen Philosophie und Sittlichkeit ging auch mit Jahve eine noch weitere Umbildung und Läuterung vor. Er streifte alle grob menschlichen und sinnlichen Züge ab und entwickelte sich zu einem geistigen und schlechthin guten Wesen, wie Plato die Gottheit beschrieben hatte. Damit aber sahen sich auch die Juden vor dieselbe Aufgabe gestellt, mit welcher sich die griechische Philosophie schon seit langem gemüht hatte, nämlich die überirdische Erhabenheit und beziehungslose Weltjenseitigkeit ihres Gottes mit den Forderungen des religiösen Bewußtseins in Einklang zu setzen, das nach unmittelbarer Gegenwart der Gottheit verlangte.

Zu denjenigen Vorstellungen, die vom Judentume der persischen Religion entlehnt waren, hatte auch diejenige des mittlerischen „Wortes" gehört. Als schöpferische Kraft der Gottheit, Überbringer der Offenbarung und Stellvertreter Gottes auf Erden, war das „Wort" bereits in der Spruchliteratur hervorgetreten. Hier hatte sich dafür unter ägyptisch-griechischem Einfluß der Ausdruck „Weisheit" (Sophia) eingebürgert. Die „Weisheit" hatte zur Bezeichnung der dem Menschen zugewandten Tätigkeit des der Welt entrückten Gottes gedient, wobei übrigens daran erinnert werden mag, daß die Weisheit auch nach persischer Vorstellung unter dem Namen der Spenta Armaiti als eine der sechs oder sieben Amesha Spentas (Amschaspands) galt, jener Geister, die als Trabanten dem Throne Gottes am nächsten stehen sollten und die den jüdischen „Erzengeln" entsprachen. Sie war von den Persern als die Tochter oder Gemahlin Ahuramazdas angesehen worden. Jetzt wurde sie in der sog. „Weisheit Salomos" von einem Juden zu Alexandria im letzten Jahrhundert v. Chr. für ein selbständiges Geistwesen neben Gott erklärt und im Sinne eines halb persönlichen, halb stofflichen Wesens, einer die ganze Natur durchwaltenden Kraft als Prinzip der Offenbarung Gottes in Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, als allgemeines göttliches Lebensprinzip und zu-

gleich als vermittelndes Organ des religiösen Heils beschrieben. Wie Plato den Dualismus der Ideenwelt und Sinnenwelt durch die „Weltseele" hatte überwinden wollen, so sollte die „Weisheit" dazu dienen, zwischen dem Gegensatze des jüdischen Gottes und seiner Schöpfung zu vermitteln. Diese Bemühungen setzte der alexandrinische Jude Philo (30 vor bis 50 n. Chr.) fort, indem er den persisch-jüdischen Begriff des „Wortes" oder der „Weisheit" noch näher, als es der Verfasser des Weisheitsbuches bereits getan hatte, mit den Begriffen des hellenischen philosophischen Denkens zu bestimmen suchte.

Auch Philo ging von dem Gegensatze des über die Welt schlechthin erhabenen, unerkennbaren und unnennbaren Gottes und des sinnlichen, geschöpflichen Daseins aus. Er dachte sich diesen Gegensatz durch „Kräfte" vermittelt, die, als relativ selbständige Einzelwesen, Sendboten, Diener und Statthalter Gottes, bald mehr den persischen Engeln oder griechischen Dämonen, bald mehr den platonischen Ideen, den Ur- und Musterbildern Gottes bei der Schöpfung, glichen, im wesentlichen aber den Charakter der sog. „Samenkräfte", der den unbestimmten Stoff von innen her beseelenden und bestimmenden schöpferischen Kräfte trugen, vermittels deren die stoische Philosophie das Dasein zu erklären suchte. Als erste dieser mittlerischen Kräfte oder auch wohl als den Inbegriff aller betrachtete Philo den Logos, die wirksame Vernunft oder das schöpferische Wort der Gottheit. Er nannte ihn den „erstgeborenen Sohn Gottes" oder „zweiten Gott", den Stellvertreter, Dolmetscher, Gesandten, Erzengel Gottes oder Engelfürst. Er betrachtete ihn als den Hohenpriester, der Fürbitte für die Welt bei Gott einlegt und deren Sache vor Gott vertritt, als den Paraklet, den Anwalt und Tröster der Welt, der ihr die göttlichen Gnadenverheißungen übermittelt, als das Werkzeug, vermittels dessen Gott die Welt geschaffen hat, das Urbild, die Idee der Welt, die Gott bei seiner Schöpfung verwirklicht hat, und die sich in allen Dingen auswirkt, mit einem Worte als die Seele oder den Geist der Welt, den die Stoiker mit ihrer Gottheit gleichgesetzt

hatten, die aber Philo von der überweltlichen Gottheit unterschied und als deren Offenbarung und Erscheinung auffaßte. Seinem Wesen nach nur ein Ausdruck für die einheitliche Totalität aller göttlichen Kräfte und Tätigkeiten überhaupt, schillerte der Logos auch bei Philo zwischen einem unpersönlichen metaphysischen Prinzip, der göttlichen Wirksamkeit schlechthin, und einer selbständigen, von Gott verschiedenen Persönlichkeit, in derselben Weise, wie auch die Stoiker ihre Weltvernunft in dem Götterboten Hermes personifiziert, die Ägypter das schöpferische Zauberwort des Amun-Ra im Seelenführer Thot, die Babylonier das Schicksalswort des höchsten Gottes Marduk in der Gestalt des Nabu, die Perser das „Wort" des Ahuramazda außer in der Spenta Armaiti auch im Vohu mano, dem guten Gedanken des Schöpfergottes, zu einem selbständigen persönlichen Mittlerwesen erhoben hatten. Und wie nach persischer Vorstellung bald der göttliche „Sohn" und „Mittler" Mithra, der Inbegriff aller göttlichen Kräfte, bald der ideale Mensch Saošhyant als Heiland und Retter der Welt erschien und beide zu einer einzigen Gestalt zusammenflossen, so schilderte auch Philo den Logos jetzt als den Inbegriff aller schöpferischen Ideen überhaupt, jetzt wieder nur als die bloße Idee des Menschen, als den Idealmenschen, als unmittelbares göttliches Ebenbild und übersinnliches Urbild des abbildlichen sinnlichen Menschen, der in diesem als Subjekt aller religiösen Erlösung wirksam ist, ja, identifizierte ihn gelegentlich auch wohl mit dem Lebensbaum im Paradiese, da beide unvergänglich seien und „in der Mitte stehen".

Aus eigener Kraft nämlich ist der Mensch nach Philo außerstande, sich aus den Banden des irdischen Daseins frei zu machen. Alle Erlösung beruht auf der Zurückziehung des Geistes vom Leibe und seiner sinnlichen Begehrlichkeit. Seiner wahren geistigen Natur gemäß, Gott gleich, vollkommen zu werden, wie er, das ist die höchste Tugend und zugleich die wahre Glückseligkeit, und diese wird erlangt durch Einsicht in die göttliche Wesenheit der Dinge, durch herzliches Vertrauen auf Gott, dankbare Anerkennung des von ihm gewährten

Guten und Liebe sowohl in Gestalt der Frömmigkeit gegen Gott wie als Hilfsbereitschaft und Gerechtigkeit den andern Menschen gegenüber. Allein hierzu muß der Logos selbst in uns lebendig werden und uns die Einsicht in unsere göttliche Wesenheit erschließen. Der Logos muß uns leiten, er muß mit seiner übernatürlichen Kraft unserer menschlichen Schwäche im Kampfe gegen die Welt und ihre Sünde zu Hilfe kommen und uns zu Gott emporziehen. So ist die „Vergottung" des Menschen das Ziel, das von aller religiösen Betätigung angestrebt wird. Der Logos aber ist der alleinige Mittler dieses Zieles, sofern wir durch die Vereinigung mit ihm im Glauben und der Liebe zu unserem wahren Urquell und Lebensquell erhoben werden, „Gott schauen" und dadurch an dessen Leben teilnehmen.

3. JESUS ALS KULTGOTT DES JÜDISCHEN SEKTENGLAUBENS

Der Seligkeit dieser Gottesschau und Gottgemeinschaft sich zu versichern und schon hier auf Erden einen Vorgeschmack des himmlischen Lebens zu erlangen, war die Sehnsucht aller religiösen Geister der Zeit. Die Juden suchten dieses Ziel durch peinlich genaue Ausführung der Gesetzesvorschriften zu erreichen, aber sie verstrickten sich hierbei in ein solches Netz minutiöser und ängstlicher Bestimmungen, daß die Befolgung des Gesetzes immer schwieriger erschien, je eifriger sie seinem Dienste oblagen. Bald schien es überhaupt nicht mehr möglich, die Anforderungen des gewöhnlichen praktischen Lebens mit den religiösen Pflichten zu vereinigen. Da zog sich ein Teil aus dem Weltgetriebe überhaupt zurück und suchte, in stiller Abgeschlossenheit und Einsamkeit sich ausschließlich der Pflege seines „inneren Menschen" hinzugeben.

In Ägypten waren es, wie Philo in seiner Schrift „Über das beschauliche Leben" uns mitgeteilt hat, die Therapeuten oder „Ärzte", ein aus Juden und Judengenossen gebildeter Kultverein mit der Hauptkolonie in der Nähe von Alexandria, die in solcher Weise die von Philo ausgesprochenen religiösen

Forderungen zu verwirklichen bestrebt waren.[1] Mit der Ausübung gewisser Kultgebräuche, die denjenigen der orphisch-pythagoreischen Sekten ähnlich waren, wie der Enthaltung von Fleisch und Wein, der Hochschätzung der Virginität, der freiwilligen Armut, der religiösen Mahle und Gesänge, der weißen Kleider und Vertiefung in überlieferte mystische Offenbarungsschriften, deren sie sich als Richtschnur bei der allegorischen Auslegung des mosaischen Gesetzes bedienten, verbanden sie eine beschauliche Frömmigkeit in gemeinsamer religiöser Übung und suchten sich gegenseitig in der Gewißheit des religiösen Heiles zu bestärken. Jenseits des Jordan hatte die jüdische Sekte der Essäer oder Essener (von dem syrischen Worte chase, Plur. chasēn oder chasaja, daher der Doppelname) ihre Hauptniederlassung, die sich selbst, wie dies ihr Name ausdrückt, als die „Frommen“ oder „Gottesfürchtigen“ bezeichneten. In der Hochschätzung der Enthaltsamkeit, der Ehelosigkeit, der Armut, in der Verwerfung der Sklaverei, des Privateigentums, des Eides und der blutigen Opfer sowie darin, daß sie die Sonne als Erscheinungsform des göttlichen Lichtes verehrten, stimmten sie mit den Therapeuten überein. Aber sie unterschieden sich von diesen durch ihre klösterliche Organisation, die ordensmäßige Gliederung des Gemeinschaftslebens in verschiedene Klassen, ihre strenge Unterordnung unter die Oberen, durch die Innehaltung eines mehrjährigen Noviziats, Geheimhaltung der Ordensüberlieferungen und Pflege der Heilkunst und der Mantik. Brachten die Therapeuten ihr Leben in beschaulichem Müßiggange und geistlichen Übungen hin, so beschäftigten sich hingegen die Essener mit Viehzucht, Ackerbau und Bienenzucht oder betrieben auch wohl ein Handwerk und führten im übrigen als Wüsteneinsiedler, auf dem Lande oder in den Städten

[1] Die von Grätz und Lucius aufgestellte Behauptung, daß die erwähnte Schrift eine dem Philo untergeschobene Fälschung eines Christen aus dem vierten Jahrhundert zur Empfehlung der christlichen Askese sei und es eine Sekte der Therapeuten überhaupt nicht gegeben habe, darf gegenwärtig, seit ihrer Widerlegung durch Massebiau und Conybeare, wohl als erledigt gelten. Vgl. Pfleiderer: Urchristentum II 5 f.

Judäas, wo sie vielfach in gemeinsamen Ordenshäusern zusammen wohnten, ein Leben der Reinheit und Heiligkeit. Darin stimmten aber wieder beide Sekten überein, daß sie erwartungsvoll dem nahen Weltende entgegenblickten und durch Pflege brüderlicher Gesinnung untereinander, durch Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft und Barmherzigkeit gegen ihre Mitmenschen sich auf den Empfang der von Gott gegebenen Verheißungen vorzubereiten suchten und hierin die eigentliche Aufgabe ihres Lebens fanden.[1]

Welcher Art waren nun die „geheimen Überlieferungen", worauf sich diese Sekten stützten? Wir wissen durch den jüdischen Geschichtsschreiber Josephus, daß die Essener einem extremen Dualismus von Leib und Seele anhingen, worin sie übrigens wohl mit sämtlichen religiösen Vereinigungen des Altertumes übereinstimmten. Wie alle mystischen Sekten, betrachteten auch sie den Leib als das Grab und den Kerker der unsterblichen Seele, in welchen diese aus einem früheren Leben in Licht und Seligkeit gebannt sei. Auch sie gründeten auf den Pessimismus in bezug auf das irdische Dasein die Sehnsucht nach Erlösung von der Sinnlichkeit und das Streben nach der Herrlichkeit eines besseren Lebens der Seele im Jenseits und betrachteten auch ihrerseits die Vollziehung geheimer Weihen als die notwendige Bedingung der Erlösung. Hierzu gehörte aber nach essenischer Ansicht vor allem die Kenntnis der Namen der Engel und Dämonen, die den Zugang der verschiedenen übereinander gelagerten Himmel erschließen und den Sterblichen durch einen der oberen Götter, einen Gotterlöser, offenbart sein sollte. Es war eine Vorstellung, derjenigen verwandt, wie sie auch im Buch der Weisheit sowie bei Philo zugrunde lag: der Glaube an die Zaubermacht des erlösenden Gotteswortes, nur hier mit vielen fremdartigen, ägyptischen, persischen und babylonischen Bestandteilen vermischt und aus der Sphäre der philosophischen Betrachtungsweise auf den Boden eines üppig wuchernden Aberglaubens herabgezogen. So hatte auch schon die ver-

[1] Vgl. über die Essener: Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 1898, 573—584.

wandte jüdische Apokalyptik sich ausdrücklich für die Offenbarung einer geheimen göttlichen Weisheit ausgegeben.[1] Ja, wir wissen jetzt, daß diese ganze Gedankenwelt einer überaus vielgestaltigen synkretistischen Religionsbildung angehört, die, aus babylonischen, persischen, jüdischen und griechischen Bestandteilen zusammengesetzt, in den letzten Jahrhunderten vor Christus das ganze westliche Asien beherrschte, deren Anhänger sich selbst nach dem Namen ihres vermeintlichen Stifters Ado (Adonis?) Adonäer nannten, die man jedoch nach einem andern Namen ihrer Anhänger, der sog. Mandaje („Gnostiker"), in der Regel als die mandäische Religion bezeichnet.[2]

Von den zahllosen Sekten, in welche diese Religion zerfiel, sind uns nur einige Namen überliefert, die zum Teil in der Ketzergeschichte des Urchristentums eine Rolle spielen, wie die Ophiten oder Naassener, die Ebioniten, Peraten, Sethianer, Heliognostiker, Sampsäer usw.[3] Um so besser kennen wir die Grundgedanken ihrer übrigens sehr phantastischen und komplizierten religiösen Weltanschauung. Sie alle huldigten dem Glauben an die Erlösung der in der Finsternis begrabenen Menschenseele durch ein ursprünglich in Gott verborgenes, dann eigens zu diesem Zweck von ihm „erwecktes" oder bestalltes Mittelwesen, das im ursprünglichen Mandaismus den Namen Mandâ de hajjê, d. h. Gnosis oder „Wort" des Lebens, führte. Vom Himmel sollte dieses in der Gestalt des Hibil-Ziwâ, des babylonischen Marduk oder Nabu, mit den Himmelsschlüsseln herabsteigen, kraft seines Zaubers die Herrschaft über die Welt gewinnen, die von Gott abgefallenen Dämonen besiegen, das Ende der Welt herbeiführen und die Lichtseelen wieder zur höchsten Gottheit zurückgeleiten.

Auch unter den Juden in Palästina hatte diese Anschauung, wie die Apokalyptik zeigt, zahlreiche Anhänger. Alle

---

[1] Über den Zusammenhang der Essener und der Apokalyptik vgl. Hilgenfeld: Die jüdische Apokalyptik, 1857, S. 253ff. [2] Vgl. über sie Brandt: Die mandäische Religion, 1889; Realenzyklop. f. d. protest. Theologie u. Kirche XII, 160ff; Gunkel a. a. O. 18ff. [3] Vgl. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884.

diejenigen, die an dem Buchstabenglauben der Pharisäer und der geschäftsmäßigen Äußerlichkeit der offiziellen jüdischen Religion kein Genüge fanden, erbauten sich an derartigen die Phantasie anregenden Vorstellungen. Sie behandelten sie als „Mysterium“ und suchten sie, wohl aus Furcht vor Konflikten mit der überlieferten Religion, vor der Öffentlichkeit geheim zu halten.[1] Hiervon kommt es, daß wir von dieser Seite des religiösen Lebens der Juden nur eine so unvollständige Kenntnis haben. Dabei bezogen sie den mandäischen Mittlergott auf den von ihnen erwarteten Messias und scheinen sich, wie aus der Apokalypse des Daniel und Johannes hervorgeht, besonders in der Ausmalung jener Szene gefallen zu haben, wo Gott den Erlöser zu seinem Mittleramt beruft („erweckt“) und ihn als Retter, Weltherrscher und Richter über die Lebendigen und Toten einsetzt.[2] So führte der zum Stellvertreter Gottes ernannte „zweite“ Gott, der göttliche „Sohn“, bald den Namen des Messias oder Christus, bald denjenigen des Erzengels Michael, was beides soviel wie Fürst, Herr, König und Gesandter bedeutete, bald gab man ihm aber auch die Namen Raphael (Heilgott) oder Josua (Jesus), d. h. Jah-Hilfe, Gotthilf, Retter, Heiland und Erlöser (griech. soter).

Wir sind es gewohnt, die jüdische Religion für einen strengen Monotheismus anzusehen. In Wahrheit ist sie dies niemals, selbst in den Zeiten des Mosaismus nach der Rückkehr aus dem Exile nicht, gewesen, so große Mühe sich auch die Verfasser der sog. historischen Bücher des Alten Testaments gegeben haben, die Überlieferung in monotheistischem Sinne zu bearbeiten, die Spuren des ursprünglichen israelitischen Polytheismus zu verwischen und die alten Götter in Patriarchen, Heroen, Engel und Diener Jahves umzudeuten. Nicht bloß die babylonische, persische und griechische Weltanschauung haben das Judentum in polytheistischem Sinne beeinflußt: von Anfang an läuft neben der priesterlichen und offiziell betonten Ansicht von dem Einen Gotte ein Glaube an andere Götter nebenher, der durch die fremden Einflüsse

[1] Gunkel: a. a. O. 29. [2] Dan. 7, 13f; Apok. Kap. 5.

nur beständig neue Nahrung erhielt und vor allem in den Geheimsekten gepflegt zu sein scheint. Beim Einfall der Israeliten in Kanaan brachte jeder Stamm seine Sondergötter mit, unter deren spezifischer Führung er seine Taten zu verrichten glaubte. Durch die prophetische Reform wurden diese Götter zurückgedrängt. Allein gerade je höher nunmehr das Ansehen Jahves, wahrscheinlich der Gottheit des Stammes Juda, stieg, je mehr er sich damit von der Welt in eine unnahbare Ferne zurückzog, desto entschiedener trat die Erinnerung an die alten Götter wieder hervor und verdichtete sich zur Annahme göttlicher Mittelwesen, sog. „Söhne Gottes", in denen das Verlangen nach unmittelbarer Gegenwart und sichtbarer Stellvertretung der Gottheit seinen Ausdruck suchte. Als ein solches erscheint das „Angesicht" oder der „Engel Jahves", mit welchem Jakob im Sande ringt[1], der die Israeliten aus Ägypten führt und ihnen als Feuersäule vorangeht,[2] der gegen ihre Feinde streitet, die Kananiter aus ihren Sitzen vertreibt,[3] mit den Propheten Elias und Ezechiel verkehrt[4] und dem Volke Jahves in allen schweren Lagen beisteht.[5] Er heißt auch wohl der „König (Melech)" oder „Sohn" Jahves[6] und gleicht so ganz dem babylonischen Marduk, dem persischen Mithra, dem phönizischen Herakles oder Moloch, dem „erstgeborenen Sohne" Gottes (Protogonos), der auch bei den Orphikern unter dem Namen Phanes, d. h. „Antlitz" auftritt, der mit Zeus zu Olympia, wie Jakob mit Jahve, ringt und sich, wie jener, im Kampf mit Hippokoon die Hüfte verrenkt. In der rabbinischen Theologie wird er mit dem mystischen Metatron, einem dem Logos verwandten Wesen, gleichgesetzt, dem „Fürsten des Angesichts", „Anführer der Engel", „Herrscher über alle Herrscher", „König über alle Könige", dem „Anfang der Wege Gottes", der auch der „Hüter", „Wächter" und „Anwalt" Israels heißt, der „die Gebete vor Gott bringt", und „in dem der Name Gottes ist"[7]. So aber ist er identisch mit jenem verheißenen Engel

[1] Gen. 32, 24. [2] Num. 20, 16; Exod. 13, 21. [3] Exod. 33, 14; 2. Sam. 5, 23. [4] I. Kge. 1, 3; Ez. 43, 5. [5] Jes. 63, 9ff. [6] Ps. 2. [7] Vgl. Ghillany: Die Menschenopfer der alten Hebräer 1842, 326-334, Eisen-

des zweiten Buches Moses, in welchem gleichfalls der Name Jahves ist, der Israel zum Siege über die Amoriter, Hethiter, Pheresiter, Kananiter, Heviter und Jebusiter führen wird[1], und dieser wiederum ist kein anderer als Josua, der dieselben Völkerschaften mit Jahves Hilfe überwunden haben soll.[2] Josua selbst aber ist wahrscheinlich ein alter ephraimitischer Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott, der in naher Beziehung zum Passahfeste und zur Sitte der Beschneidung stand.[3]

Alle Anzeichen sprechen nun, wie gesagt, dafür, daß Josua oder Jesus der Name war, unter welchem eine Anzahl jüdischer Sekten den erwarteten Messias verehrte. Sach. 3 und 6, 9—15 krönt der „Engel des Herrn" den Hohenpriester Josua zum Messias, und dieser soll nach Esra 3, 2 die Juden ebenso aus der Gefangenschaft in ihre alte Heimat zurückgeführt haben, wie der ältere Josua die Israeliten nach Kanaan, das ihnen verheissene Land ihrer Väter, zurückbringt. Von der Sekte der Naassener, Ophiten oder Ophianer (von hebräisch nahas, griechisch ophis die Schlange), so genannt, weil sie die göttliche „Weisheit" auf die Schlange des Paradieses bezogen und ebensowohl als göttliches wie als satanisches Prinzip verstanden, ist uns bei Hippolytus, dem Verfasser einer Schrift gegen die Ketzer,[4] ein alter, allem Anscheine nach vorchristlicher[5] Hymnus aufbewahrt, nach welchem „Jesus" seinen Vater bittet, ihn hinabzusenden zu den in der Finsternis verirrten Menschenseelen, um ihnen die Erlösung zu bringen: „Im Besitz der Siegel (d. h. der geheiligten Namen und Zeichen, deren Kenntnis das religiöse Heil vermittelt) will ich hinabsteigen, alle Äonen will ich durchwandern, alle Geheimnisse eröffnen, die Gestalten der Götter kundmachen und das Verborgene des heiligen Weges, „Gnosis" genannt, den Menschen mitteilen."[6] Das hohe Alter dieses

menger: Entdecktes Judentum 1711, I 311; 395 ff.; ferner Movers: Die Phönizier 1841; I 398 f. [1] Exod. 23, 20 ff. [2] Jos. 24, 11. [3] Jos. 5, 2—10. [4] Vgl. über ihn Hilgenfeld: Ketzergesch. des Urchristentums 9 ff. [5] W. Benjamin Smith: Der vorchristliche Jesus 1906, 31 f. [6] Philosophumena V, 11.

Hymnus wird dadurch bestätigt, daß wir uns mit ihm ganz und gar im altbabylonischen Vorstellungskreise befinden. Denn der zu den Menschen herabsteigende Jesus erinnert an die Rolle, die Marduk (Merodach), der Sohn des großen Wassergottes Ea, der Mandâ de hajjê der Mandäer, als Arzt *und Heiland in der altbabylonischen Vorstellungswelt spielt.* Ganz ähnlich, wie von jenem Jesus der Naassener, heißt es auch von Marduk (Mirri-dugga) in einem in eine Beschwörung eingeflochtenen Zwiegespräche:

„Mirri-dugga hat sein (nämlich des kranken Menschen) Elend gesehen.
Zu seinem Vater Inki (Ea) tritt er ins Haus und spricht:
‚Mein Vater, der Irrsinn kam aus der Unterwelt.'
Und zum zweiten Male spricht er zu ihm:
‚Was soll dieser Mensch tun?
Nicht weiß er, womit er Heilung erlangt.'
Da antwortete Inki seinem Sohne Mirri-dugga:
‚Mein Sohn, was weißt du nicht schon?
Was soll ich dich noch dazu lehren?
Was soll ich dir noch dazu fügen?
Gehe, mein Sohn Mirri-dugga, nimm ein Gefäß
Und habe darin etwas Wasser von der Mündung der Ströme
Und tue zu diesem Wasser deine reine Beschwörung
Und besprenge damit diesen Menschen, den Sohn deines Gottes.
Und auf der Heerstraße gieße es aus!' —
‚Die Krankheit des Hauptes, die wie ein Gespenst
Der Nacht dich bannt, möge sich entfernen!
Das Wort Inkis möge sie austreiben!
Die Göttin Dam-gal-nunna (Damkina) dich wieder zurechtbringen!
Mirri-duggas, des erstgeborenen Sohnes der Wassertiefe
Heilbringendes Bild sei dein!"[1]

Man wendet nun zwar hiergegen ein, die Naassener seien erst eine nachchristliche Sekte gewesen und also sei der erwähnte Naassenerhymnus bereits durch christliche Vorstellungen bestimmt. Allein schon Baur hat den Ursprung

[1] Hommel: Geschichte Babylons u. Assyriens 255.

der Gnosis in die vorchristliche Zeit versetzt und sie aus der gegenseitigen Durchdringung des Heidentums mit dem Judentume zu erklären versucht, und Hönig hat in seiner Schrift über „Die Ophiten“ (1889) nachgewiesen, daß diese ältesten gnostischen Sektierer den Essenern verwandte Juden waren, und vor oder doch jedenfalls gleichzeitig mit dem Christentume hervorgetreten sind. Ist aber dies der Fall, dann steht der Annahme nichts entgegen, daß sie einen „Jesus“ als gottartiges Wesen und Heilbringer unabhängig vom christlichen Jesus, verehrten, zumal ja dieser Name gar kein bloßer Eigenname ist, sondern eben nur den Heiland bezeichnet. Oder wird eine solche Ansicht etwa durch den Mangel eines direkten schriftlichen Zeugnisses widerlegt? Aber was wissen wir denn überhaupt über diese eigenartige Seite des Judentums? „Von dem ganzen überaus mannigfaltigen Judentum zur Zeit Jesu“, sagt Gunkel, „ist uns nur ein gewisser Teil bekannt. Viele Traditionen sind, eben weil sie Geheimtraditionen waren, vielleicht niemals aufgezeichnet worden. Es ist das überaus bedeutsam! denn die heutigen Forscher sind vielfach geneigt, allzu rasch anzunehmen, Gedanken und Vorstellungen, die uns einstweilen in den erhaltenen jüdischen Schriften nicht bezeugt sind, seien auch nicht vorhanden gewesen“.[1] Jesus heißt, wie sich noch genauer zeigen wird, nicht bloß der Hohepriester des Sacharja sowie der Nachfolger des Moses, die beide Israel in die alte Heimat zurückgeführt haben sollen und ein entschiedenes messianisches Gepräge zeigen, sondern der Name war auch sonst im Altertume ein solcher des Heilbringers und Patrons der Ärzte, der überall eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem christlichen Erlöser aufweist. Nun heißt, wie Epiphanius in seiner Ketzergeschichte bemerkt, auch Jesus in der hebräischen Sprache soviel wie curator, therapeutés, d. h. Arzt und Heiland. Als Ärzte aber, insbesondere als Seelenärzte, betrachteten sich die Therapeuten und Essener. Es ist demnach keineswegs unwahrscheinlich, daß auch sie ihren Kultgott unter diesem Namen verehrten.[2] Auch lesen wir in einem

[1] a. a. O. 63f. [2] Epiph.: Haeresiol. Kap. 29.

jüngst gefundenen und von Wessely herausgegebenen Pariser Zauberpapyrus (Zeile 3119f.): „Ich beschwöre dich bei dem Gotte der Hebräer Jesus". Die Worte finden sich in einem angeblich „hebräischen Logos" jenes Papyrus, der ganz altertümlich lautet, auch keine Spur von christlichem Einfluß zeigt und von dem Abschreiber den „Reinen" zugewiesen wird, worunter nach Dieterich die Essener oder Therapeuten zu verstehen sein sollen.[1] Nach Jesus oder nach dem „Zweig aus der Wurzel Jesse"[2] nannten sich die Jessäer (Jessaioi) oder Jessener, die einerseits mit den Essenern und andrerseits mit der jüdischen Sekte der Nazaräer oder Nazoräer (Nazoraioi) nahe verwandt, wo nicht gar geradezu identisch waren. Diese waren, wie Epiphanius bezeugt, lange vor Christus da und wußten nichts von Christus.[3] Nazoräer aber, wovon Nazarener (Nazarenós) nur eine sprachliche Abwandlung ist, wie Essäer und Essener, hießen sie, weil sie den Mittlergott, den göttlichen „Sohn" als Hüter oder Wächter (syrisch naṣarya', hebräisch ha-nôṣrî) verehrten (man denke an den „Hüter Israels", sowie daran, daß auch Mithra als „Hüter der Welt" verehrt wurde). Nach Apog. 24, 5 hießen auch die ersten Anhänger Jesu Nazoräer oder Nazarener. Demnach waren also die Ausdrücke „Jesus" und „Nazoräer" ursprünglich beinahe gleichbedeutend, und Jesus war durch die Hinzufügung von „der Nazoräer" oder „Nazarener" nicht etwa als der Mann aus Nazareth, wie die Evangelien es hinstellen, sondern als der „Hüter", der Heiland und Erretter gekennzeichnet.

Ob es einen Ort Nazareth in vorchristlicher Zeit überhaupt gegeben hat, darf zum mindesten als sehr zweifelhaft gelten. Weder im Alten Testamente noch im Talmud, der doch mehr als sechzig galiläische Städte anführt, noch bei dem jüdischen Historiker Josephus, noch in den Apokryphen wird der Ort erwähnt. Cheyne glaubt sich hiernach zu dem Schlusse berechtigt, daß Nazareth im Neuen Testamente eine bloße geo-

[1] Smith: a. a. O. 37 f; 54. [2] Jesaia 11, 1; vgl. Epiphanius a. a. O.
[3] ebd. 29, 6.

graphische Fiktion sei.[1] Wo der Name als Ortsname im Neuen Testamente vorkommt, da ist dies nur in den späteren Schichten der Überlieferung, während in den früheren der Nazoräer (Nazarener) nur der Anhänger einer bestimmten Sekte heißt oder aber ein Beiname Jesu ist, welcher dessen Bedeutung in der religiösen Gedankenwelt seiner Anhänger kennzeichnet. Der Nazoräer erscheint hier nur als integrierender Teil des ganzen Namens Jesu, wie Zeus Xenios, Hermes Psychopompos, Apollo Pythios u. s. w., und bezieht sich eben nur auf Jesus als Welthüter, Beschützer und Erretter der Menschen aus der Macht der Sünde und Dämonen, nicht aber auf ein ganz obskures, völlig unbekanntes Dorf namens Nazareth, dessen Hinzufügung zu dem Namen des Kultheros Jesus aller sonstigen Gepflogenheit in derartigen Fällen widersprechen würde.[2] Der Ort Nazareth scheint nach alledem eine bloße nachträgliche Erfindung zu sein, um den Ausdruck „Jesus der Nazoräer" in unverfänglicher Weise zu erklären. Übrigens wird ja auch in den Evangelien nicht Nazareth, sondern Kapernaum als „seine Stadt" bezeichnet, während Nazareth im Leben Jesu überhaupt keine Rolle spielt. Denn die Stellen Matth. 13, 53—58 und Mark. 6, 1—6, wonach er in seiner „patrís" wegen des Unglaubens des Volkes mit seinen Wundern kein Glück gehabt haben soll, läßt die Frage offen, ob unter der patrís seine „Vaterstadt" Nazareth oder was immer zu verstehen sei; die entsprechende Stelle Luk. 4, 16—31 erwähnt bei dieser Gelegenheit zwar Nazareth, allein im Gegensatze zu den älteren Versionen bei

[1] Euc. Bibl., Art. Nazareth. [2] „Da ha-nosrîm der völlig gebräuchliche Terminus für Wächter, Hüter war, so folgt, daß, wenn der Terminus oder sein griechisches Äquivalent hoi Nazoraioi gebraucht wurde, die Annahme der wohlbekannten Bedeutung unvermeidlich war. Selbst wenn der Name wirklich von dem Weiler Nazareth hergeleitet worden wäre, so würde doch niemand daran gedacht haben; jedermann wäre unvermeidlich sofort auf die geläufige Bedeutung verfallen. Wenn eine Klasse von Personen Hüter genannt wurde, so würde das jeder so verstehen, daß es die sind, die etwas hüten; niemand würde darauf kommen, ihren Namen von einem sonst unbekannten Dorf namens Hütung abzuleiten". Smith: a. a. O. 47.

Matthäus und Markus und gibt sich auch sonst als eine spätere Bearbeitung der Stelle in den vorgenannten Evangelien zu erkennen.[1]

Nun findet sich der Ausdruck nazar oder netzer im Sinne von „Zweig" („Sproß") nicht bloß in der bekannten Stelle Jesaia 11, 1, wo der Messias als „Rute aus dem Stamme Jesse", als „Zweig aus seiner Wurzel" bezeichnet wird, sondern auch in der angeführten Stelle des Sacharja (3, 8; 6, 12) wird der Hohepriester Josua „Zweig" (Zemah) genannt. Sollte der Zweig am Ende ein Symbol des Erlösers in seiner Eigenschaft als Vegetations- und Lebensgott gewesen sein, wie er es im Kultus des Mithra, des kleinasiatischen Mēn, des Attis, Apollo usw. war[2] und dieser Gedanke in dem Namen der Nazoräer zugleich mit anklingen? „Er soll Nazarenus heißen"[3] — das würde demnach nicht bedeuten, daß er aus dem zu Jesu Zeiten vermutlich noch gar nicht existierenden Flecken Nazareth stammen soll, sondern daß er der verheißene netzer oder Zemah ist, der alles neu macht, und die Zeit heraufführt, wo „einer den andern unter den Weinstock und unter den Feigenbaum ladet,"[4] und wo das wunderbare Wachstum sich zeigen wird.[5] Die Möglichkeit ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß der Name Nazoräer auch mit demjenigen der Nasiräer (Naziriten) zusammengeflossen ist, jener „Gottgeweihten" oder „Heiligen", die im Judentume ein Überbleibsel aus der Zeit des Nomadentums der israelitischen Stämme waren und ihre Gegnerschaft gegen die höhere Kultur des eroberten Landes durch patriarchalische Einfachheit und „Reinheit" der Lebensweise, Enthaltung von Öl, Wein und Schermesser usw. zum Ausdruck zu bringen suchten.[6]

Hiernach war Jesus (Josua) ursprünglich eine Gottheit, ein Mittler und Heilsgott jener vorchristlichen jüdischen Sektierer, in bezug auf welche wir auch das Judentum gewisser Richtungen jener Zeit als eine synkretistische Religion bezeich-

[1] Vgl. hierzu Smith: a. a. O. 36f; 42ff. [2] Vgl. Cumont: a. a. O. 195f. [3] Matth. 2, 25. [4] Sach. 3, 10. [5] Jeremias: a. a. O. 56. Vgl. auch 33 und 46 Anm. [6] Robertson: „A short history of Christianity" 1902, 9ff.

nen müssen.[1] Erscheint doch auch die „Offenbarung des Johannes" als die christliche Überarbeitung einer ursprünglich jüdischen Schrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach einem vorchristlichen Jesuskultus angehört. Der in ihr vorkommende Jesusgott hat nichts mit dem christlichen Jesus zu tun, und die ganze Vorstellungswelt der Schrift ist eine auch dem ursprünglichen Judentum so fremde, daß sich dies nur aus einer Einwirkung der heidnischen Religionen auf die jüdische erklären läßt.[2] Nicht anders steht es mit der sog. „Zwölfapostellehre". Auch diese zeigt einen jüdischen Grundstock und spricht von einem Jesus im Zusammenhange der Abendmahlsworte, der keinesfalls derselbe, wie der christliche Erlöser, ist.[3] Es ist begreiflich, daß das spätere Christentum alles getan hat, um über diese Dinge den Schleier der Vergessenheit zu ziehen. Trotzdem ist es Smith in seinem Buche „Der vorchristliche Jesus" gelungen, noch eine ganze Reihe von Spuren aufzudecken, die auch im Neuen Testamente auf den Kultus eines alten Gottes Jesus hindeuten. U. a. läßt die Phrase „tá perí toū Jesoū, die Dinge betreffend den Jesus",[4] die allem Anscheine nach keinen Bezug auf die Geschichte Jesu hat, sondern nur die Lehre über den Jesus meint und jedenfalls ursprünglich nur diesen Sinn gehabt haben kann, auf eine vorchristliche Form des Jesusglaubens schließen. Vor allem aber spricht hierfür der Umstand, daß schon beim ersten Beginne der christlichen Propaganda uns der Name Jesus in einer Weise entgegentritt, die auf eine lange Geschichte jenes Namens hindeutet. Denn dieser wird von Anfang an bei der Austreibung von Dämonen verwendet, eine völlig unbegreifliche Tatsache, falls sein Träger ein bloßer Mensch gewesen wäre. Nun wissen wir aber aus den Evangelien und der Apostelgeschichte, daß nicht bloß die Jünger des evangelischen Jesus, sondern auch andere schon bei dessen Lebzeiten, d. h. bereits beim ersten Beginne der christlichen Propaganda, „in Jesu Namen" Krankheiten heilten und

---

[1] Gunkel: a. a. O. 34. [2] Gunkel: a. a. O. 39—63; vgl. auch Robertson: Pagan Christs, 1903, 155f. [3] Vgl. Robertson: a. a. O. 156. [4] Mark. 5, 27; Luk. 24, 19; Apg. 18, 25; 28, 31.

Dämonen austrieben. Daraus ist zu schließen, daß der Namenzauber seit alters her mit der Vorstellung des göttlichen Heilands und Hüters verknüpft und Jesus, ebenso wie Marduk,[1] ein Name dieses Heilgottes war.[2] Hiernach hat neben der persischen vor allem auch die babylonische Religion auf die Anschauung der genannten Sekten eingewirkt. Denn der Namenaberglaube, der Glaube an die magische Kraft, die dem Namen eines göttlichen Wesens zugeschrieben wird, weist, ebenso wie der Glaube an Sterngötter und die Astralmythologie, der für den Mandaismus charakteristisch ist, auf Babylon als seine Heimat hin. Scheinen doch auch die Essener ihre magische und ärztliche Kunst, deren sie sich rühmten, in der Form der Wunderwirkung und Dämonenaustreibung unter feierlicher Anrufung des Namens ihres Heilgottes ausgeübt zu haben.[3]

4. DAS LEIDEN DES MESSIAS

In den verschiedensten Religionen findet sich der Glaube an den göttlichen Heiland und Erlöser mit der Vorstellung eines leidenden und sterbenden Gottes verknüpft, und dieser Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias war auch den Juden keineswegs unbekannt. Es mag belanglos sein, daß in der Apokalypse des Esra[4] vom Tode des Christus die Rede ist, da dieses Werk nach der Ansicht mancher erst im ersten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein soll. Aber auch Deuterojesaia beschreibt während der Zeit des Exils den Auserwählten und Sendboten Gottes zugleich als den „leidenden Gottesknecht", als eine Gestalt, die bereits erschienen, aber unbekannt und verachtet geblieben, die schmachvoll gestorben und begraben sei, aber wiederauferstehen werde, um die Herrlichkeit der göttlichen Verheißung zu erfüllen.[5] Das erinnert an die leidenden, sterbenden und wieder auferstehenden Götter Babylons und des ganzen Vor-

[1] s. o. S. 24. [2] Luc. 9, 49; 10, 17. Apog. 3, 16. Genaueres über den Namenzauber bei W. Heitmüller: „Im Namen Jesu", 1903. [3] Vgl. zum Ganzen Robertson: a. a. O. 153—160. [4] Kap. 7, 29. [5] Jes. Kap. 53.

derasiens, an Tammuz, Mithra, Attis, Melkart und Adonis, an Dionysos, den kretischen Zeus und den ägyptischen Osiris Spricht doch übrigens auch der Prophet Sacharja von der geheimnisvollen Ermordung eines Gottes, über welche die Einwohner von Jerusalem ihre Klage erheben werden, „wie die war bei Hadad-Rimmon (Rammân) im Felde Megiddo", d. h. bei dem Tode des Adonis, einer der Hauptgestalten des syrischen Götterglaubens.[1] Und auch Ezechiel schildert[2] die Weiber von Jerusalem, wie sie vor dem Nordtore der Stadt sitzen und über den Tammuz weinen. Man war also schon im alten Israel mit den leidenden und sterbenden Göttern der Nachbarvölker wohl vertraut. Nun pflegt zwar der „Gottesknecht" des Jesaia für gewöhnlich auf das gegenwärtige Leiden und die zukünftige Herrlichkeit des Volkes Israel bezogen zu werden, und es ist kein Zweifel, daß der Prophet jene Vorstellung in diesem Sinne verstanden hat. Indessen hat Gunkel mit Recht hervorgehoben, daß bei der angeführten Stelle des Jesaia die Figur eines sterbenden und auferstehenden Gottes im Hintergrunde steht und die Beziehung auf Israel nichts weiter als die symbolische Umdeutung des wirklichen Schicksals eines Gottes darstellt.[3]

Alljährlich schwinden die Kräfte der Natur dahin, um erst nach geraumer Zeit wieder zu neuem Leben zu erwachen. Bei allen Völkern pflegte dieser Vorgang, das Sterben, sei es der Natur im ganzen unter dem Einfluß der Winterkälte, sei es des Pflanzenwuchses unter den dörrenden Strahlen der Sommersonne, und ihr Wiedererwachen eine tiefe Erschütterung des Gemütes auszulösen. Man erblickte darin das Schicksal eines schönen jungen Gottes, dessen Tod man mit lebhaften Klagen, dessen Wiedergeburt oder Auferstehung man mit ausgelassenem Jubel begrüßte. Dabei pflegte mit der Feier jenes Gottes seit grauer Vorzeit ein Analogiezauber in der Form einer kultischen Darstellung seines Sterbens und Wiederauflebens verknüpft zu sein. Auf primitiver Kulturstufe, wo die Grenzen zwischen Geist und Natur noch fast unterschiedslos durcheinander liefen und der Mensch sich noch

[1] Kap. 12, 10ff. Vgl. Movers: a. a. O. I. 196. [2] Kap. 8, 14. [3] a. a. O. 78.

in einem innerlichen sympathischen Zusammenhange mit seiner natürlichen Umgebung fühlte, glaubte er, selbst einen Einfluß auf die Natur ausüben, ihr bei ihrem Wechsel zwischen Tod und Leben zu Hilfe kommen und den Verlauf der Geschehnisse im eigenen Interesse beeinflussen zu können. Dazu mußte er diese nachahmen. „Nirgends", sagt Frazer, dem wir eine eingehende Untersuchung aller bezüglichen Vorstellungen und rituellen Gebräuche verdanken, „wurden diese Bemühungen beharrlicher und systematischer ausgeübt als in Westasien. Dem Namen nach waren sie an den verschiedenen Orten verschieden, im Wesen waren sie überall gleich. Ein Mensch, den die ungezügelte Phantasie seiner Verehrer mit den Gewändern und Attributen des Gottes ausstattete, gab sein Leben dahin für das Leben der Welt. Nachdem er aus seinem eigenen Körper einen frischen Strom von Lebensenergie in die stagnierenden Adern der Natur ergossen hatte, wurde er selbst dem Tode überliefert, bevor seine eigene dahinschwindende Kraft einen allgemeinen Verfall der Naturkräfte eingeleitet haben würde, und sein Platz wurde durch einen andern eingenommen, der, wie alle seine Vorgänger, das ewig wiederkehrende Drama der göttlichen Auferstehung und des göttlichen Todes spielte."[1] Noch in historischer Zeit wurde dieser Vorgang vielfach an lebenden Personen vollzogen, die früher die Könige des Landes oder Priester des betreffenden Gottes waren, dann aber durch Verbrecher ersetzt wurden. In anderen Fällen fand das Opfer des zum Gott erhöhten Menschen nur scheinbar statt, wie beim ägyptischen Osiris, beim persischen Mithra, phrygischen Attis, syrischen Adonis und tarsischen (cilizischen) Sandan (Sandes). Hier vertrat ein Bild des Gottes, eine Puppe oder ein heiliger Baumstamm die Stelle des „Gottmenschen". Doch weisen noch genug Anzeichen darauf hin, daß es sich in solchen Fällen nur um den Ersatz eines ursprünglichen Menschenopfers unter milderen Kulturformen handelt, wie denn z. B. der Name des Oberpriesters des Attis, der gleichfalls Attis, d. h. „Vater", hieß, die Opferhandlung seiner blutigen Selbstzerflei-

[1] Frazer: The golden bough 1900, II, 196f.

schung beim großen Fest des Gottes (vom 22. bis 27. März) und die hierbei vorgenommene Besprengung des göttlichen Bildes mit seinem Blute sich noch deutlich als eine spätere Abschwächung des früheren Brauches seines Selbstopfers zu erkennen gibt.[1] Mit der Vorstellung, die ersterbende Natur durch das Opfer eines Menschen neu zu beleben, war diejenige des „Sündenbocks" verknüpft. Der Geopferte repräsentierte nicht bloß den Gott für sein Volk, sondern vertrat auch zugleich das Volk gegenüber Gott und hatte durch seinen Tod die von jenem während des Jahres begangenen Missetaten zu sühnen.[2] Was aber die Todesart betrifft, so wechselte sie an den verschiedenen Orten zwischen dem Tode durch das eigene oder das Schwert des Priesters, den Scheiterhaufen oder das Marterholz (Galgen).

So verstehen wir das 53. Kapitel des Jesaia: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt. Wir gingen alle in die Irre, wie die Schafe, ein jeglicher sah auf seinen Weg; aber der Herr warf unser aller Sünde auf ihn. Da er gestraft und gemartert ward, tat er seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scherer und seinen Mund nicht auftut. Er ist aus dem Lande der Lebendigen weggerissen, da er um die Missetat meines Volkes geplagt war. Und er ist begraben, wie die Gottlosen, und gestorben, wie ein Reicher, obwohl er niemand Unrecht getan hat noch Betrug in seinem Mund gewesen ist. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, so wird er Samen haben und in die Länge leben, und des Herrn Vornehmen wird durch seine Hand fortgehen. Darum daß seine Seele gearbeitet (gelitten?) hat, wird er seine Lust sehen und die Fülle haben. Und durch seine Er-

[1] Frazer: Adonis, Attis, Osiris 1906, 128ff. [2] The golden bough I III, 20f.

kenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, viele gerecht machen, denn er trägt ihre Sünden. Darum will ich ihm viel Beute geben, und er soll die Starken zum Raube haben darum, weil er sein Leben in den Tod gegeben hat und den *Übeltätern gleich* gerechnet ist und er vieler Sünde getragen hat und für die Übeltäter gebeten." Wir haben es hier offenbar mit einem Menschen zu tun, der als Sühnopfer für die Fehler seines Volkes stirbt, mit seinem Tode das Leben der übrigen befördert und dafür zum Gott erhöht wird, ja, das Bild des unschuldig leidenden Gerechten schwankt selbst zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Wesen.

Und nun versetzen wir uns hinein in den Seelenzustand eines solchen Unglücklichen, der als „Gottmensch" den Tod am Marterholz erleidet, und wir vernehmen die Worte des 22. Psalms: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich heule, aber meine Hilfe ist fern. Mein Gott, des Tages rufe ich, aber du antwortest mir nicht, und des Nachts schweige ich auch nicht. Aber du bist heilig, der du wohnest unter dem Lobe Israels. Unsere Väter hofften auf dich, und da sie hofften, halfst du ihnen. Zu dir schrien sie und wurden nicht zuschanden. Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, ein Spott der Leute und Verachtung des Volks. Alle, die mich sehen, spotten meiner, sperren den Mund auf und schütteln den Kopf: Er klage es dem Herrn, der helfe ihm und errette ihn, hat er Lust zu ihm. Große Farren haben mich umgeben, fette Ochsen haben mich umringt. Ihren Rachen sperren sie auf wider mich, wie ein brüllender und reißender Löwe. Ich bin ausgeschüttet, wie Wasser, alle meine Gebeine haben sich zertrennt, mein Herz ist in meinem Leibe wie zerschmolzenes Wachs. Meine Kräfte sind vertrocknet, wie ein Scherben, und meine Zunge klebt an meinem Gaumen. Sie haben meine Hände und Füße durchgraben. Ich möchte alle meine Gebeine zählen. Sie aber schauen und sehen ihre Lust an mir. Sie teilen meine Kleider unter sich und werfen das Los um mein Gewand. Aber du, Herr, sei nicht ferne, meine Stärke, eile mir zu helfen. Hilf mir aus dem Rachen des Löwen und errette mich von den

Einhörnern!" Die letzterwähnten Tiere versetzen uns in den Vorstellungskreis des Mazdeismus. Denn hier galt der *Löwe* als das Tier des Angromainyu, das sagenhafte *Einhorn* als dasjenige des Ahuramazda. Als der Dichter des Psalmes die *Hilfsbedürftigkeit in ihrem tiefsten Jammer schildern* wollte, da trat ihm das Bild eines Menschen vor die Augen, der am Holze hängt und zu Gott um Hilfe schreit, während rings um ihn das Volk sich an seinen Qualen weidet, die ihm selbst zur Rettung dienen sollen, und die Knechte, die bei dem Opfer mitgewirkt haben, die kostbaren Gewänder untereinander verlosen, mit denen der Gottkönig ausgestattet war.

Die Anwendung eines solchen Bildes setzt voraus, daß der geschilderte Vorgang dem Dichter und seinem Publikum nicht unbekannt war, mochte er ihnen nun aus der religiösen Vorstellungswelt ihrer Nachbarvölker oder gar durch die eigene unmittelbare Anschauung einheimischer Gebräuche vor Augen stehen. Und in der Tat waren auch im alten Israel Menschenopfer durchaus nichts Ungewöhnliches. Das geht aus zahlreichen Stellen des Alten Testaments hervor und ist schon von Ghillany in seinem Buche über „Die Menschenopfer der alten Hebräer" (1842) und Daumer in „Der Feuer- und Molochdienst der alten Hebräer" (1842) eingehend auseinandergesetzt worden. So lesen wir in 2. Sam. 21, 6—9 von den sieben Söhnen aus dem Hause Sauls, die von David den Gibeonitern übergeben wurden: „die hingen sie auf dem Berge vor dem Herrn. Also ward Gott nach diesem dem Lande wieder versöhnt".[1] Num. 25, 4 befiehlt Jahve dem Moses, die Obersten des Volkes „dem Herrn an die Sonne" zu hängen, „auf daß der grimmige Zorn des Herrn von Israel gewendet werde". Und nach dem Buche Josua weiht dieser die Einwohner der Stadt Ai dem Herrn und erhängt nach der Eroberung der Stadt ihren König an einem Baum,[2] während er Kap. 10, 15—26 sogar fünf Könige auf einmal aufhängen läßt. Ja es scheint, daß Menschenopfer in der Zeit vor dem Exil sogar zu den regelmäßigen Bestandteilen der israelitischen Religion gehört haben, wie dies bei der nahen Verwandtschaft Jahves mit dem

[1] Ebd. 14. [2] a. a. O. 8, 24—29.

3*

phönizischen Baal auch nicht anders zu erwarten ist. War doch übrigens Jahve selbst ursprünglich nur eine andere Form des alten semitischen Feuer- und Sonnengottes, des „Gottkönigs“ (Moloch oder Melech), der unter dem Bilde eines Stieres verehrt, als „rauchender Ofen“[1] gegenwärtig vorgestellt und durch Menschenopfer zur Gnade und Versöhnung gestimmt wurde.[2] Noch während der babylonischen Gefangenschaft wurden trotz der Stimmen, die von einigen Propheten in den letzten Zeiten des jüdischen Staates hiergegen erhoben waren, derartige Opfer von den Juden dargebracht, bis sie unter der Herrschaft der Perser unterdrückt und im neuen jüdischen Staate ausdrücklich verboten wurden. Aber selbst dann noch erhielten sie sich im geheimen fort und konnten jederzeit leicht wieder aufleben, sobald etwa in Zeiten großer Not die allgemeine Erregung der Gemüter ein besonderes Opfer zu fordern schien.[3]

Nun war die Tötung eines Menschen in der Rolle eines göttlichen Herrschers im Altertume vielfach mit der Feier des neuen Jahres verknüpft. Hieran erinnert noch heute die germanische und slawische Sitte des Todaustragens zu Beginn des Frühlings, wo ein Mensch oder eine Strohpuppe, die das alte Jahr oder den Winter symbolisieren, unter übermütigen Scherzen umhergeführt und schließlich ins Wasser geworfen oder feierlich verbrannt wird, während der „Maigraf“,

---

[1] 1. Mos. 15, 17. [2] Ghillany: a. a. O. 148; 195; 279; 299; 318 ff. Vgl. insbes. das Kapitel: Der alte hebräische Nationalgott Jahve 264 ff. [3] J. M. Robertson: Pagan Christs 140—148. Man kann es nicht genug betonen, daß Jahve erst unter persischem Einfluß sich von den Göttern der übrigen semitischen Völkerschaften, einem Baal, Melkart, Moloch, Kamosch usw. abgelöst hat, mit welchen er bis dahin fast unterschiedslos zusammengeflossen war, und daß er erst unter der Einwirkung der hellenistischen Kultur zu jenem „einzigartigen“ Gotte geworden ist, an den wir bei seinem Namen gewöhnlich zu denken pflegen. Die Vorstellung von einer besonderen religiösen Veranlagung des jüdischen Volkes, deren Ausdruck vor allem Jahve sein soll, gehört zu jenen Mythen der Religionsgeschichte, die einer dem andern gedankenlos nachspricht, mit welchen jedoch die Wissenschaft endlich einmal in unzweideutiger Weise aufräumen sollte.

mit Blumen bekränzt, seinen Einzug hält. Aber auch die im Dezember gefeierten römischen Saturnalien, während welcher ein Narrenkönig das Zepter über eine Welt jubelnder Ausgelassenheit und uneingeschränkter Tollheit schwang, alle Verhältnisse auf den Kopf gestellt waren, die Herren die Rolle der Sklaven und umgekehrt spielten, pflegten in ältester Zeit im März als Frühlingsfest begangen zu werden. Und auch hierbei mußte der Gefeierte seine kurze Herrschaft ursprünglich mit seinem Leben bezahlen. Ja, die von Cumont herausgegebenen Akten des hl. Dasius beweisen, daß der blutige Brauch noch im Jahre 303 n. Chr. von den römischen Soldaten an den Grenzen des Reiches ausgeübt wurde.[1]

In Babylon entsprach den römischen Saturnalien das Fest der Sakaeen, angeblich zur Erinnerung an den Einfall der skythischen Saken in Vorderasien, das nach Frazer mit dem uralten Neujahrsfest der Babylonier, dem Zakmuk, identisch war. Auch dieses war mit einer Umkehrung aller gewöhnlichen Verhältnisse verbunden. Ein Scheinkönig, ein zum Tode verurteilter Verbrecher, stand auch hier im Mittelpunkte, ein Unglücklicher, dem für wenige Tage absolute Freiheit, jede Art von Lustbarkeit, ja, sogar die Benutzung des königlichen Harems eingeräumt war, bis er am letzten Tage seiner erborgten Würde entkleidet, völlig ausgezogen, gegeißelt und alsdann verbrannt wurde.[2] Die Juden lernten dieses Fest während der babylonischen Gefangenschaft kennen, entlehnten es von ihren Unterdrückern und feierten es kurz vor ihrem Passah unter dem Namen des Purimfestes, angeblich, wie das „Buch Esther" es darzulegen bemüht ist, zur Erinnerung an eine große Gefahr, der sie durch die Klugheit der Esther und ihres Oheims Mardachai in Persien unter der Regierung des Ahasverus (Xerxes) entgangen seien. Indessen hat Jensen in der Wiener „Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes"[3] nachgewiesen, daß der Erzählung von Esther ein Gegensatz zwischen den Hauptgöttern

[1] Golden bough III, 138—146. [2] Movers: a. a. O. 480 ff. [3] VI, 47 ff., 209 ff.

von Babylon und denjenigen des feindlichen Elam zugrunde liegt. Hiernach verbergen sich unter den Namen Esther und Mardachai die Namen der babylonischen Fruchtbarkeitsgöttin Istar und ihres „Sohnes“ und „Geliebten“ Marduk, die zu Babylon beim Sakaeenfeste unter dem Namen der elamitischen Götter Vashti und Hamman (Humman) als Vertreter des alten oder der winterlichen Hälfte des Jahres beseitigt wurden, um unter ihrem wahren Namen wieder aufzuleben und das neue Jahr oder die sommerliche Hälfte des Jahres heraufzuführen.[1] So spielte also auch der babylonische Sakaeenkönig die Rolle eines Gottes und erlitt als solcher den Tod auf dem Scheiterhaufen. Nun haben wir Gründe, anzunehmen, daß der spätere jüdische Brauch, am Purimfeste ein Bild oder eine Puppe, die den bösen Haman darstellte, an einem Galgen aufzuhängen und zu verbrennen, ursprünglich gleichfalls, wie in Babylon, in der Tötung eines wirklichen Menschen, eines zum Tode verurteilten Verbrechers bestand. Dann wird man auch hier neben einem Darsteller des Haman einen solchen des Mardachai, neben einem Vertreter des alten auch einen solchen des neuen Jahres gekannt haben, der im Grunde doch nur dasselbe Wesen bedeutete. Und wenn jener beim Purimfest getötet wurde, so wird dieser, ein durch das Los ausgewählter Verbrecher, dem bei dieser Gelegenheit die Freiheit geschenkt wurde, mit den königlichen Insignien des Verstorbenen bekleidet und als der Vertreter des durch Ahasverus für seine Dienste belohnten Mardachai gefeiert worden sein.

„Mardachai“, heißt es im Buche Esther, „ging aus von dem Könige in königlichen Kleidern, gelb und weiß mit einer großen goldenen Krone, angetan mit einem Leinen- und Purpurmantel. Und die Stadt Susa jauchzte und war fröhlich.“[2] Der Scharfsinn Frazers hat entdeckt, daß wir in dieser Beschreibung das Bild des alten babylonischen Sakaeenkönigs,

---

[1] Vgl. Gunkel: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895, 309ff. E. Schrader: Die Keilinschriften und das Alte Testament, 1902, 514—520. [2] Kap. 8, 15. Vgl. auch 6, 8 u. 9.

des Darstellers des Marduk, vor uns haben, wie er seinen Einzug in die Hauptstadt des Landes hielt und hiermit das neue Jahr herbeiführte. Indessen scheint in Wirklichkeit der Umzug des Scheinkönigs doch weniger ernsthaft und großartig gewesen zu sein, als der Verfasser des Buches Esther in nationaler Eitelkeit uns glauben machen möchte. Lagarde hat nämlich die Aufmerksamkeit auf einen alten persischen Brauch gelenkt, der alljährlich zu Beginn des Frühlings in den ersten Tagen des März ausgeübt zu werden pflegte und als der „Ritt des Bartlosen" bekannt ist.[1] Bei dieser Gelegenheit nämlich wurde ein bartloser und womöglich einäugiger Hanswurst, völlig entkleidet und begleitet von einer königlichen Leibwache und einer Schar von Berittenen, unter dem Hallo der Menge, die Palmenzweige trug und dem Narrenkönig zujauchzte, auf einem Esel in feierlichem Aufzuge durch die Stadt geleitet. Er hatte das Recht, von den Reichen und Ladeninhabern auf dem Wege, den er zog, Kontributionen einzutreiben, die teils in den Schatz des Königs abgeführt, teils auch ihm selber zugesprochen wurden, und durfte sich ohne weiteres das fremde Gut aneignen, falls jemand ihm seine Forderungen abschlug. Innerhalb einer festgesetzten Zeit jedoch mußte er seinen Ritt beendet haben und verschwinden, widrigenfalls er sich der Gefahr aussetzte, von der Menge angehalten und mitleidslos zu Tode geprügelt zu werden. Man versprach sich von diesem Umzug des „Bartlosen" die baldige Beendigung des Winters und ein gutes Jahr. Daraus geht hervor, daß es sich auch hierbei um einen jener zahlreichen und mannigfaltig ausgestalteten Frühlingsbräuche handelt, die zu allen Zeiten und bei den verschiedensten Völkern dazu dienen, die Ankunft der guten Jahreszeit zu beschleunigen. Der persische „Bartlose" entsprach mithin dem babylonischen Sakaeenkönig und scheint der Repräsentant des scheidenden Winters gewesen zu sein. Frazer schließt hieraus, daß auch der Verbrecher, der die Rolle des jüdischen „Marda-

[1] Abhandlungen d. Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen XXXIV.

chai" spielte, in ähnlichem Aufzuge, wie der „*Bartlose*", durch die Stadt geritten sei und mit diesem Spaße, den er dem Volk bereitete, sich die Freiheit habe erkaufen müssen, und er erinnert hierbei an eine Bemerkung Philos, wonach bei Gelegenheit des Einzugs des jüdischen Königs Agrippa in Alexandria ein armer halbverrückter Straßenkehrer nach Art des „Bartlosen", mit einer Papierkrone auf dem Kopfe, einem Mantel umgetan und einem Stock als Zepter in der Hand, vom Pöbel feierlich zum König ausgerufen und von einer Schar von Spaßmachern wie ein wirklicher Herrscher behandelt wurde.[1] Philo nennt den armen Tropf Karabas. Das ist vielleicht nur eine Korrumpierung des hebräischen Namens Barabbas, und dieser bedeutet soviel wie „Sohn des Vaters", war demnach kein Eigenname, sondern der ständige Titel desjenigen, der beim Purimfeste die Rolle des Mardachai, des babylonischen Marduk, d. h. des neuen Jahres, zu spielen hatte. Da klingt der ursprünglich göttliche Charakter des jüdischen Narrenkönigs an. Denn als die „Söhne" des göttlichen „Vaters" erlitten alle die vorderasiatischen Vegetations- und Fruchtbarkeitsgötter den Tod und mußten die menschlichen Vertreter dieser Götter ihr Leben für das Wohl ihres Volkes und das erneute Wachstum der Natur dahingeben.[2] Es scheint demnach, als ob bei den Juden, entsprechend ihrem Aufenthalt in Babylon unter persischer Oberherrschaft, eine Art Verschmelzung des babylonischen Sakaeenfestes und des persischen Festes des „Bartlosen" stattgefunden habe: der freigelassene Verbrecher vollzog seinen Umzug als Marduk (Mardachai), als der von den Toten auferstandene Repräsentant des neuen Lebens, aber er tat es in der lächerlichen Rolle des persischen „Bartlosen", d. h. des Vertreters des

---

[1] Vgl. auch P. Wendland: Ztschr. Hermes XXXIII, 1898, 175ff. und Robertson: a. a. O. 138, Anm. 1. [2] So wurde auch der phrygische Attis, dessen Name ihn selbst als den „Vater" kennzeichnet, zugleich als der „Sohn", Geliebte und Gatte der Kybele, der mütterlichen Göttin, verehrt, schillert also gleichfalls zwischen einem Vatergotte und höchsten Himmelskönig und dem göttlichen Sohne eines solchen.

alten Jahres, während dieses gleichzeitig durch einen anderen Verbrecher dargestellt wurde, der als Haman den Tod am Galgen erleiden mußte. Den Evangelisten schwebte bei ihrer Darstellung der letzten Lebensschicksale des Messias Jesus der angeführte Brauch des jüdischen Purimfestes vor: sie schilderten Jesus als den Haman, Barabbas als den Mardachai des Jahres, wobei sie um der Symbolik des Opferlammes willen das Purimfest mit dem wenig später gefeierten Osterfest zusammenfallen ließen; aber sie übertrugen den festlichen Einzug des „Bartlosen" in Jerusalem, sein feindseliges Auftreten gegen die Ladeninhaber und Wechsler und seine lächerliche Krönung zum „König der Juden" auf Haman-Jesus statt auf Mardachai-Barabbas und nahmen damit symbolisch die Geschehnisse vorweg, die sich eigentlich erst an dem Auferstandenen, dem Marduk des neuen Jahres, hätten vollziehen sollen.[1] Nach einer alten Lesart von Matth. 27, 16f., die aber seit Origenes aus unsern Texten verschwunden ist, hieß Barabbas, der dem Heiland gegenübergestellte Verbrecher, „Jesus Barabbas", also „Jesus, der Sohn des Vaters."[2] Sollte hierin nicht eine Andeutung des wahren Sachverhaltes liegen und die Gestalt des Jesus Barabbas, des Jahresgottes, entsprechend den beiden Hälften des Jahres oder dem aufsteigenden und absteigenden Sonnenlaufe, bei der Neujahrsfeier in zwei verschiedene Persönlichkeiten auseinandergefallen sein?

Das jüdische Passah war ein Frühlings- und Neujahrsfest, bei welchem dem Sonnen- und Himmelsgotte die Erstlinge der Ernte und die Erstgeburt von Menschen und Tieren dargebracht wurden. Ursprünglich war auch dieses mit Menschenopfern verbunden, und auch hier galt ein solches Opfer, wie überall im Altertum, als ein Sühnemittel, um die Sünden des vergangenen Jahres zu tilgen und sich der Gnade Jahves für das neue Jahr zu versichern.[3] „Stellvertretend für alle werden dem Gott die Seelen der Erstgebornen übergeben;

[1] Frazer: a. a. O. III, 138—200. Vgl. auch Robertson: Pagan Christs 136—140. [2] Keim: Geschichte Jesu 1873, 331 Anm. [3] Ghillany: a. a. O. 510 ff.

sie sind das Verbindungsmittel zwischen Jahve und dem Volke; letzteres kann für die Dauer nur dadurch Eigentum Jahves bleiben, daß ein neues Geschlecht immer wieder seine Erstgebornen dem Gotte zum Opfer weiht. Es war dies das Hauptdogma des älteren Judentums; alle Hoffnungen des *Volkes schließen sich an dasselbe an, die ausschweifendsten* Verheißungen gründen sich auf die Bereitwilligkeit, den Erstgebornen zu opfern."[1] Je wertvoller ein derartiges Menschenopfer war, einen je höheren Rang der Geopferte im Leben einnahm, desto wohlgefälliger war sein Tod dem Gotte. Darum sollen es „Könige" gewesen sein, die nach den Büchern Josua und Samuel dem Herrn „geweiht" wurden, ja, bei den sieben Söhnen aus dem Hause Sauls, die David hängen ließ, ist der Zusammenhang ihres Todes mit dem Passah völlig deutlich, wenn es heißt, daß sie „zur Zeit der Gerstenernte", d. h. des Passahfestes, „vor dem Herrn" starben.[2] Kein wirksameres Opfer konnte es hiernach geben, als wenn ein König oder Oberster seinen Erstgebornen opferte. Darum ließ, wie Justin berichtet,[3] der verbannte karthagische Feldherr Maleus seinen Sohn Cartalo, im königlichen und priesterlichen Schmucke, angesichts des von ihm belagerten Karthago aufhängen und entmutigte hierdurch die Belagerten so sehr, daß er die Stadt nach wenigen Tagen eroberte. Darum opferte der Karthager Hamilkar bei der Belagerung von Agrigent 407 v. Chr. seinen eigenen Sohn, und darum gaben die Israeliten ihre Eroberung von Moab auf, als der König dieses Landes seinen Erstgebornen den Göttern darbrachte.[4] Auch hier scheint das menschliche Opfer nur die Widerspiegelung eines göttlichen Opfers gewesen zu sein, wie denn z. B. nach Plinius die Phönizier in Tyrus bis zur Zeit der Belagerung der Stadt durch Alexander alljährlich einen Knaben dem Kronos, d. h. Melkart oder Moloch (König), opferten.[5] Dieser tyrische Melkart aber ist derselbe, dem, wie Porphyrius berichtet, zu Rhodos alljährlich ein Verbrecher dargebracht wurde. Nach Philo von Byblos hieß der Gott bei den

---

[1] Ebd. 505. [2] 2. Sam. 21, 9, vgl. Lev. 23, 10 bis 14. [3] Hist. 18, 7. [4] 2. Könige 3, 27. [5] Hist. nat. XXXIV 4, § 26.

Phöniziern „Israel" und sollte bei Gelegenheit einer großen Seuche, um dem Sterben Einhalt zu tun, seinen „eingebornen" Sohn Jehud (Juda), d. h. „der Einzige", geopfert haben, nachdem er ihn mit königlichen Gewändern ausgestattet hatte.[1] So opferte auch Abraham seinen Erstgebornen dem Jahve; Abraham (der „hohe Vater") aber ist nur ein anderer Name für Israel, den „gewaltigen Gott", wie die ursprüngliche Bezeichnung des Gottes der Hebräer lautete, bis diese durch den Namen Jahve verdrängt und nur noch als der Name des zu ihm gehörigen Volkes verwendet wurde. Der Name seines Sohnes Isaak (Jischâk) kennzeichnet diesen als den „Lächelnden". Das bezieht sich aber wohl nicht, wie Goldziher[2] meint, auf den lächelnden Tag oder die Morgenröte, sondern auf die Gesichtsverzerrungen des Geopferten, die bei diesem durch den Verbrennungsschmerz in den Armen des feuerglühenden Ofens hervorgerufen und die im Altertum nach den Molochsopfern auf Kreta und Sardinien als „sardonisches Gelächter" bezeichnet wurden.[3] Als mit fortschreitender Kultur die Menschenopfer in Israel abgeschafft und mit der Ausbildung des Monotheismus die alten Götter in Menschen umgedeutet wurden, entstand die Erzählung Gen. 22 in der Absicht, den Übergang vom Menschenopfer zum Tieropfer „historisch" zu rechtfertigen. Der uralte Brauch, daß Könige, Königssöhne und Priester bei vielen Völkern des Altertums keines natürlichen Todes sterben durften, sondern nach Ablauf einer gewöhnlich durch ein Orakel festgesetzten Zeit für das Wohl ihres Volkes den Opfertod erleiden mußten, muß sonach ursprünglich auch in Israel geherrscht haben. So opferten sich auch Moses und Aaron für ihr Volk in ihrer Eigenschaft als dessen Führer und Hohepriester.[4] Da aber beide, und besonders Moses, als Vorbilder des Messias galten, so ergab sich hieraus ganz von selbst die Ansicht, daß auch der erwartete höchste und größte Führer und Hohepriester Israels, in wel-

[1] Erwähnt bei Eusebius: Praeparatio evangelica I, 10. Vgl. Movers: a. a. O. 303 f. [2] Der Mythus bei den Hebräern 1876, 109—113. [3] Vgl. Ghillany: a. a. O. 451 ff., Daumer a. a. O. 34ff. 111. [4] Num. 20, 22ff; 27, 12ff; 33, 37ff; Deut. 32, 48ff. Vgl. Ghillany: a. a. O. 709—721.

chem Moses gleichsam wieder aufleben sollte,[1] den heiligen Opfertod des Moses und Aaron sterben mußte.[2] Die Ansicht, daß den Juden die Vorstellung eines leidenden und sterbenden Messias unbekannt gewesen sei, kann hiernach nicht aufrecht erhalten werden. Oben sahen wir, daß sich mit der Persönlichkeit des Cyrus bei den Juden der nachexilischen Zeit der Gedanke des Messias verknüpfte. Von Cyrus aber ging die Sage, daß der gewaltige Perserkönig auf Befehl der Skythenkönigin Tomyris den Tod am Marterholz erlitten habe.[3] Aber auch der Jude Trypho bei Justin versichert, daß der Messias leiden und eines gewaltsamen Todes sterben werde.[4] Ja, der Talmud faßt den Tod des Messias mit Beziehung auf Jes. 53 sogar als einen Sühnetod für die Sünden seines Volkes auf, woraus hervorgeht „daß man im zweiten Jahrhundert n. Chr., wenigstens in gewissen Kreisen des Judentums, sich mit der Idee eines leidenden, und zwar zur Sühne der menschlichen Sünde leidenden Messias vertraut gemacht hatte".[5]

Genauer unterschieden die Rabbiner zwei Vorstellungen des Messias. Nach der einen sollte er als Davidssproß und mächtiger Gottesheld die Juden aus der Knechtschaft erlösen, das verheißene Weltreich gründen und das Gericht über die Menschen halten; es ist die Messiasvorstellung der Juden, deren Ideal der König David war.[6] Nach der andern sollte er die zehn Stämme in Galiläa versammeln und gegen Jerusalem führen, aber im Kampfe wider Gog und Magog unter der Anführung des Armillus wegen der Sünde Jerobeams, d. h. wegen des Abfalls der Israeliten von den Juden, umkommen. Der Talmud bezeichnet den letzterwähnten Messias im Unterschiede von dem ersteren als den Sohn des Joseph oder Ephraim, und zwar mit Rücksicht darauf, daß das Reich Israel vor allem die Stämme Ephraim und Manasse in sich begriff, die ihren Ursprung auf den mythischen Joseph zurückführten. Er ist also der Messias der den Juden abgeneigten Israeliten, insbesondere, wie es

[1] Deut. 18, 15. [2] Vgl. Hebr. cap. 5. [3] Diodorus Siculus II. 44. [4] Justin: Dial. cum. Tryphone cap. 90. [5] Schürer: a. a. O. II 555. Vgl. auch Wünsche: Die Leiden des Messias 1870. [6] S. o. S. 8ff.

scheint, der Samaritaner. Dieser Messias, der „Sohn des Joseph", heißt es, „wird sich selbst darbringen und seine Seele in den Tod ausschütten, und sein Blut wird das Volk Gottes versöhnen". Er selbst jedoch wird gen Himmel fahren. Dann aber wird der andere Messias, der „Sohn des David", der Messias der Juden im engeren Sinne, kommen und die den Juden gegebenen Verheißungen erfüllen, wobei Sach. 12, 10 ff. und 14, 3 ff. diese ganze Lehre beeinflußt zu haben scheint.[1] Nach Dalman[2] soll die Gestalt des Messias ben Joseph erst *im zweiten oder dritten nachchristlichen Jahrhundert* entstanden sein, und auch Bousset scheint sie für eine „spätere" Tradition zu halten, kann aber doch nicht leugnen, daß die jüdischen Apokalypsen aus dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends, die zuerst Ausführliches hierüber berichten, „sehr alte" Traditionen enthalten haben können. War doch auch nach persischem Glauben Mithra der leidende Erlöser und Mittler zwischen Gott und Welt, Saoshyant hingegen der Weltrichter, der am Ende aller Tage erscheinen und den Sieg über Ariman (Armillus) erringen wird. Ebenso unterschied der griechische Mythus von dem älteren Dionysos, Zagreus, dem Sohne der Persephone, der unter den Händen der Titanen einen grausamen Tod erleidet, einen jüngeren Gott gleichen Namens, den Sohn des Zeus und der Semele, der die Welt aus den Banden der Finsternis erlösen wird; und ganz das gleiche Verhältnis besteht zwischen Prometheus, dem leidenden, und Herakles, dem triumphierenden Welterlöser. Wir haben es hier also offenbar mit einem uralten und weit verbreiteten Mythus zu tun, und es bedarf kaum erst des Hinweises darauf, wie genau die beiden Gestalten des samaritanischen und des jüdischen Messias dem Haman und dem Mardachai des jüdischen Purimfestes entsprechen, um das hohe Alter dieser ganzen Auffassung zu beweisen. Das Evangelium faßte die beiden ur-

[1] Vgl. Eisenmenger: a. a. O. II 720 ff; Gfrörer: Das Jahrhundert des Heils, 1838 II 230 ff; Dalman: Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend 1888; Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, 218 f; Jeremias: a. a. O. 40 f. [2] a. a. O. 21.

sprünglich verschiedenen Messiasgestalten in eine einzige zusammen: es machte aus dem Messias ben Joseph den irdischen, aus Galiläa stammenden Messias, der von dort mit seinen Getreuen nach Jerusalem aufbricht, um hier seinen Gegnern zu erliegen, aus dem Messias ben David hingegen machte es den wiederkehrenden und erhöhten Messias; und es verlieh zugleich der ganzen Messiasidee die höchste Steigerung und Vertiefung dadurch, daß es die Vorstellung des sich selbst opfernden Messias mit derjenigen des Passahopfers und diese wiederum mit derjenigen des Gottes verschmolz, der seinen eigenen Sohn zum Opfer darbringt. Es faßte mit den Juden Jesus als den „Sohn" des Königs David auf, aber es bewahrte auch zugleich die Erinnerung an den israelitischen Messias, indem es ihm zugleich den Joseph als Vater gab; und während es ihn in der ersten Hinsicht zu Bethlehem, der Davidsstadt, geboren werden ließ, wies es ihm in der letzteren Beziehung das galiläische Nazareth als Geburtsort an und erfand die abstruse Geschichte von der Reise seiner Eltern nach Bethlehem, um beiden Auffassungen gleich sehr gerecht zu werden.

Und wer ist nun jener Joseph, als dessen Sohn der Messias ein leidendes und sterbendes Wesen, gleich jedem gewöhnlichen Menschen, sein soll? Winckler hat in seiner „Geschichte Israels" darauf hingewiesen, daß hinter der Gestalt des alttestamentlichen Joseph, ganz ebenso wie hinter derjenigen des Josua, sich ein alter ephraimitischer Stammgott verbirgt. Joseph ist, wie Winckler es ausdrückt, „der heroische Niederschlag des Baal von Garizim, ein Ausfluß des Sonnengottes, auf welchen gleichzeitig Züge des Tammuz, des Gottes der Frühjahrssonne, übertragen sind".[1] Wie Tammuz in die Unterwelt hinabsteigen muß, so wird Joseph in den Brunnen gestoßen, in welchem er nach dem „Testament der 12 Patriarchen"[2] drei Monate und fünf Tage zugebracht haben soll. Das deutet auf die drei Wintermonate und fünf Zusatztage, während welcher die Sonne in der „Unterwelt" weilt. Und abermals wird er ins Gefängnis eingeschlossen; und wie

[1] a. a. O. 71 f. [2] Kautzsch: Pseudoepigraphen 500.

Tammuz nach seiner Rückkehr aus der Unterwelt der Erde einen neuen Frühling bringt, so führt der aus der Haft befreite Joseph eine Freuden- und Segenszeit für Ägypten herauf.[1] Darum heißt er in Ägypten in Anspielung auf seine göttliche Wesenheit Psontomphanech, d. h. Welterretter, und galt er auch später den Juden noch als ein Vorbild des Messias. Ja, es scheint, daß auch die Evangelisten selbst ihn noch als einen solchen empfunden haben, denn die Erzählung von den beiden Mitgefangenen des Joseph, dem Bäcker und dem Mundschenk des Pharao, von denen der eine, wie Joseph es ihm vorhergesagt hatte, gehenkt, der andere vom Könige in Gnaden wieder aufgenommen wird,[2] ist von ihnen zur Erzählung der beiden Schächer umgebildet worden, die mit Jesus zugleich hingerichtet werden, und von denen der eine den Heiland schmäht, der andere ihn bittet, seiner zu gedenken, wenn er in sein himmlisches Königreich komme.[3]

Aber auch der ephraimitische Josua muß eine Art Tammuz oder Adonis gewesen sein. Sein Name (Joschua, syr. Jeschu) kennzeichnet ihn als Heiland und Erlöser. Als solcher tritt er auch im Alten Testamente auf, indem er das Volk Israel nach langen Entbehrungen und Leiden endlich in das ihm verheißene Land hineinführt. Der Beginn seiner Wirksamkeit fällt nach dem jüdischen Kalender auf den zehnten Nisan, wo das Passahlamm erwählt wurde, und endet mit dem Passahfeste. Wie Moses die heilige Sitte der Beschneidung und Loskaufung der männlichen Erstgeburt eingeführt, so soll Josua dieselbe wieder erneuert haben.[4] Damit soll auch er das Kinderopfer, wie es früher dem Jahve dargebracht zu werden pflegte, durch die Opferung der männlichen Vorhaut ersetzt und hiermit eine menschlichere Form des Opferkultus begründet haben. Der Ritus der Beschneidung hieß bei den Juden der „Ritus Josuas, des Sohnes". Das erinnert an den Ersatz des Menschenopfers durch ein Tier-

[1] Winckler: a. a. O. 67—77. Vgl. auch Jeremias: a. a. O. 40 u. ders. Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904, 239f. [2] Gen. 40. [3] Luk. 23, 39—43; vgl. auch Jes. 53, 12. [4] Jos. 5, 2ff.

opfer in der Geschichte Isaaks (Jischâks). Und zugleich erinnert es an Jesus, der, als Ersatz für die zahllosen blutigen Sühnopfer in der bisherigen Menschheit, seinen eigenen Leib beim Passahfest als Opfer darbringt. Auch die Mutter Josuas soll nach einer alten arabischen Überlieferung Mirjam (Mariám, Maria), wie die Mutter Jesu, geheißen haben, während die Mutter des Adonis den klangverwandten Namen Myrrha führt, was zugleich die Trauer der Weiber bei der Klage um Adonis ausdrückt[1] und die Mutter des Erlösergottes als „Schmerzensmutter" kennzeichnet.[2]

Vor allem entscheidend aber ist es, daß dem Josua der Sohn des „Wendemannes" Jephunne, Caleb, d. h. der Hund, als gleichberechtigter Held zur Seite steht.[3] Sein Name weist in derselben Weise auf die Periode der Sommersonnenwende hin, wo im Monat des „Löwen" der Hundsstern (Sirius) aufgeht, wie seine Abstammung von Nun, dem „Fisch" oder Wassermanne, den Josua als Vertreter der Wintersonnenwende kennzeichnet. Wie Josua dem Stamme Ephraim angehört, auf den nach dem Jakobssegen die Fische des Tierkreises sich beziehen,[4] so Caleb dem Stamme Juda, den Jakobs Segen dem Löwen vergleicht;[5] und während dieser als Calub (Celub) den Schucha zum Bruder hat, die in das Schattenreich (die winterliche Hemisphäre) hinabsteigende Sonne,[6] ist Josua der Repräsentant der aus der Winternacht emporsteigenden Frühlingssonne. Beide verhalten sich also zueinander, wie die aufsteigende und absteigende Jahressonne, wie nach babylonischer Vorstellung Tammuz und Nergal, die gleichfalls die beiden Hälften des Jahres versinnbildlichen. Und wenn Josua zu Thimnath Heres, dem Orte der Verfinsterung der Sonne, stirbt, d. h. zur Zeit der Sommersonnenwende, wo der Tod des Sonnengottes gefeiert wurde,[7] so gibt er sich auch hierdurch als eine Art Tammuz zu erkennen, wie denn übrigens auch das „Weinen" des Volkes bei seinem Tode[8]

[1] Amos 8, 10. Vgl. Movers: a. a. O. 243. [2] Vgl. Robertson: Pagan Christs 157. [3] Num. cap. 14. [4] Num. 13, 9; Gen. 48, 16. [5] Num. 13, 7; Gen. 49, 9. [6] 1. Chr. 4, 11. [7] Richt. 2, 9. [8] Ebd. 4.

möglicherweise auf die Klage um den gestorbenen Sonnengott anspielt.[1]

Man wird nach alledem nicht leugnen können, daß die Vorstellung des leidenden und sterbenden Messias bei den Israeliten eine uralte ist und mit dem ursprünglichen Naturkultus im Zusammenhange stand, wenn sie freilich später auch zurückgetreten und nur das Eigentum gewisser exklusiver Kreise gewesen sein mag.[2] —

Der jüdische Vertreter des Haman erlitt beim Purimfeste den Tod wegen eines Verbrechens, als eine verdiente Strafe, die ihm sowieso zuteil geworden wäre. Der Messias-Jesus hingegen nahm nach den Worten des Jesaia die Strafe auf sich als „Gerechter"; er sollte dadurch zum Sühnopfer für die Sünden des ganzen Volkes befähigt sein, weil gerade er ein solches Los am allerwenigsten verdiente.

Schon Plato hatte in der „Republik" das Bild des „Gerechten" entworfen, wie er unerkannt und ungeehrt ein Leben in Leiden und Verfolgung führt. Er wird erprobt auf seine Gerechtigkeit hin und erklimmt die höchste Stufe der Tugend, indem er sich trotzdem nicht in seinem Verhalten erschüttern läßt. „Der Gerechte wird gegeißelt, gefoltert, ins Gefängnis geworfen, an beiden Augen geblendet, schließlich, wenn er alles Schlimme erduldet hat, gepfählt werden und erkennen, daß man sich entschließen muß, nicht gerecht zu sein, sondern zu scheinen." In der pharisäischen Gedankenwelt lebte der Gerechte als derjenige, der durch sein eigenes ungerechtes Leiden die Sünden der übrigen bezahlt und sie vor Gott gerecht macht, wie denn z. B. im IV. Makkabäerbuche das Blut der frommen Märtyrer als das Sühnopfer hingestellt wird, wodurch Gott Israel errette. Der Haß der Ungerechten und Gottlosen gegen den Gerechten, die Belohnung des Gerechten und Bestrafung der Ungerechten war ein be-

[1] Vgl. Nork: Realwörterbuch 1843/45, II, 301 f. [2] Vgl. zu dem Ganzen: Martin Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum. Religionsgesch. Volksbücher 1908.

liebtes Thema der Spruchliteratur und wurde mit besonderer Ausführlichkeit im Weisheitsbuch behandelt, dessen alexandrinischer Verfasser mit dem platonischen Bilde des Gerechten vermutlich nicht unbekannt gewesen ist. Er läßt die Gottlosen redend auftreten und ihre Anschläge wider den Gerechten schmieden: „So laßt uns“, läßt er sie sagen, „den Gerechten auflauern, denn er macht uns viel Unlust und widersetzt sich unserm Tun und schilt uns, daß wir wider das Gesetz sündigen, und ruft unser Wesen für Sünde aus. Er gibt vor, daß er Gott kenne, und rühmt sich, Gottes Kind zu sein. Er straft, was wir im Herzen haben, und ist uns unleidlich anzusehen. Denn sein Leben reimt sich nicht mit dem der andern, und sein Wesen ist ein ganz anderes. Er hält uns für untüchtig und meidet unser Tun als einen Unflat und gibt vor, wie es die Gerechten zuletzt gut haben werden, und rühmt, daß Gott sein Vater sei. So laßt uns doch sehen, ob sein Wort wahr sei, und versuchen, was für ein Ende er nehmen wird. Ist der Gerechte Gottes Sohn, so wird Gott ihm helfen und ihn erretten aus der Hand der Widersacher. Mit Schmach und Qual wollen wir ihn prüfen, daß wir sehen, wie fromm und erfahren, wie geduldig er sei. Wir wollen ihn zum schändlichsten Tode verdammen. Da wird man ihn kennen an seinen Worten.“[1] „Aber der Gerechten Seelen“, fährt der Verfasser des Weisheitsbuches fort, „sind in Gottes Hand, und keine Qual rühret sie an. Von den Unverständigen werden sie angesehen, als stürben sie. Ihr Abschied wird für eine Pein gehalten und ihre Hinfahrt für ein Verderben. Aber sie sind im Frieden. Ob sie gleich vor den Menschen viel Leid haben, so sind sie doch gewisser Hoffnung, daß sie niemals sterben. Denn Gott versucht sie und findet, daß sie seiner wert sind. Er prüft sie, wie Gold im Ofen, und nimmt sie an, wie ein völliges Opfer. Und zu der Zeit, wenn Gott es bestimmt, werden sie hell erscheinen und daherfahren, wie Flammen über die Stoppeln. Sie werden die Gottlosen richten und herrschen über die Völker, und der Herr wird über sie herrschen

---

[1] Kap. 2, 12—20.

ewiglich."[1] Wie nahe lag es nicht, diese Worte, die vom Verfasser des Weisheitsbuches ganz allgemein vom Gerechten überhaupt gemeint waren, auf den einen höchsten Gerechten, den Messias, den „Sohn" Gottes im eminenten Sinne zu beziehen, der sein Leben für die Ungerechtigkeit seines Volkes dahingab? Geschah aber dies, dann war damit auch zugleich der Beweggrund für den schimpflichen Tod des Messias gefunden: er starb als ein Gegenstand des Hasses der Ungerechten, er nahm Spott und Hohn auf sich, wie der Haman und der Barabbas des Purimfestes, aber nur um durch diese tiefste Erniedrigung seiner Persönlichkeit von Gott erhöht zu werden, wie es vom Gerechten im Weisheitsbuche heißt: „Das ist der, mit dem wir unsern Spott trieben, und der uns ein höhnisches Beispiel war. Wir Narren hielten sein Leben für unsinnig und sein Ende für eine Schmach. Wie ist er nun gezählet unter die Kinder Gottes, und sein Erbe ist unter den Heiligen!"[2]

Jetzt verstehen wir, wie das Bild des Messias bei den Juden zwischen einem göttlichen und einem menschlichen Wesen schillern, wie der „Gerechte unter die Übeltäter gezählt" werden, wie mit einem Menschen sich die Vorstellung verknüpfen konnte, daß er „Gottes Sohn" und zugleich der „König der Juden" sei, und wie die Annahme sich zu bilden vermochte, daß in seinem schimpflichen und unverdienten Tode Gott selbst sich für die Menschheit geopfert habe. Jetzt begreifen wir aber auch zugleich, daß und warum der Getötete nach kurzer Zeit wieder von den Toten auferstehen, in verklärter Herrlichkeit gen Himmel fahren und sich droben mit dem Vatergott vereinigen mußte. Es waren Gedanken, die schon lange vor dem evangelischen Jesus im jüdischen Volk, ja, im ganzen westlichen Asien verbreitet waren, in besonderen Sekten als Geheimlehre gepflegt und die hauptsächlichste Veranlassung dafür wurden, daß gerade in diesem Teile der alten Welt das Christentum sich so früh und mit so außerordentlicher Schnelligkeit verbreitet hat.

---

[1] Kap. 3, 1—8. [2] Kap. 5, 3—5.

5. DIE GEBURT DES MESSIAS; DIE TAUFE

Aber nicht bloß die Vorstellung des leidenden Gerechten, des als „König der Juden“ und Verbrecher am Marterholze sterbenden und wiederauferstehenden Messias gehört bereits den vorchristlichen Jahrhunderten an. Auch die Erzählungen, die sich auf die wunderbare Geburt des Jesus und seine frühesten Lebensschicksale beziehen, reichen gleichfalls in diese Zeit zurück. So begegnen wir in der Offenbarung des Johannes[1] einer offenbar sehr alten mythischen Vorstellung von der Geburt eines göttlichen Kindes, das, kaum ans Licht der Welt gebracht, vom Drachen der Finsternis bedroht, aber noch rechtzeitig vor seinem Verfolger in den Himmel entrückt wird, worauf der Erzengel Michaël das Ungeheuer unschädlich macht. Gunkel meint, diese Vorstellung auf einen uralten babylonischen Mythus zurückführen zu müssen.[2] Andere, wie Dupuis[3] und Dieterich, haben auf die Ähnlichkeit mit der griechischen Sage von der Leto hingewiesen,[4] die vor der Geburt des Lichtgottes Apollo vom Erddrachen Pytho verfolgt, aber durch den Windgott Boreas zu Poseidon gebracht und von diesem auf die Insel Ortygia gerettet wird, wo sie ihren Sohn, unbehelligt von dem feindlichen Ungeheuer, gebären kann. Noch andere, wie Bousset, haben den ägyptischen Hathormythus zum Vergleich herangezogen, nach welchem Hathor oder Isis ihren jungen Sohn, den Lichtgott Horus, vor den Verfolgungen seines Oheims Seth oder Typhon auf einem Esel aus Ägypten flüchtet. Pompejanische Fresken geben dies Ereignis in einer Weise wieder, die Zug für Zug an die christlichen Darstellungen der Flucht der Maria mit dem Jesuskinde nach Ägypten erinnern; und Münzen mit dem Bilde der fliehenden Leto bezeugen, wie verbreitet dieser Mythus im ganzen Vorderasien gewesen sein muß. Soll doch auch der assyrische Königssohn Sargon, von seinem Oheim verfolgt, in einem Schilfkästchen im Euphrat ausgesetzt und von einem Wasserträger gefunden und auf-

[1] Kap. 12. [2] Zum religionsgesch. Verst. d. N. T. 54ff. [3] L'origine de tous les cultes 1795, V, 133f. [4] „Abraxas“ 117ff.

gezogen sein, eine Erzählung, die alsdann die Juden in die Lebensgeschichte ihres sagenhaften Moses verflochten haben.[1] Und etwas ganz Ähnliches wird auch von andern Göttern und Göttersöhnen, hervorragenden Helden und Königen, von Zeus, Attis, Dionysos, von Ödipus, Perseus, Romulus und Remus, Augustus usw. im Orient wie im Okzident, in alter wie in neuer Zeit berichtet. Bekanntlich soll auch dem indischen Gottmenschen Krishna, einer Inkarnation des Vishnu, gleich nach seiner Geburt von seinem Oheim, dem Könige Kansa, nachgestellt sein, der alle Knaben gleichen Alters in seinem Lande töten ließ, und das Kind nur durch die Flucht zu armen Hirten dem gleichen Schicksal entgangen sein.[2] Das erinnert an die Sage von Cyrus bei Herodot,[3] wonach Astyages, der Großvater des Cyrus, durch einen Traum gewarnt, die Aussetzung seines Enkels befohlen haben, der letztere aber dadurch dem Tode entgangen sein soll, daß er von einem armen Hirten aufgefunden und in dessen Hause erzogen wurde. Nun ist Cyrus (griech. Kyros) im Persischen der Name der Sonne (khoro),[4] und Kyris oder Kiris ist der Name des Adonis auf Cypern.[5] Daraus geht hervor, daß auch die Geschichte der Geburt des Cyrus durch eine Übertragung aus dem Mythenkreise des Sonnengottes auf den König Cyrus zustande gekommen und der Gott auf diese Weise mit einem menschlichen Individuum zusammengeflossen ist. Da nun Cyrus, wie gesagt, in den Augen der Juden eine Art Messias war und von ihnen als solcher gefeiert wurde, so versteht man, wie die Gefahr, worin das messianische Kind geschwebt haben sollte, in die Evangelien hineingelangen konnte. Übrigens findet sich die gleiche Erzählung von dem Könige, der durch einen Traum oder ein Orakel gewarnt, die Tötung der zu einer bestimmten Zeit geborenen Knaben anordnet, auch bei Josephus in seinen „Altertümern“[6]

[1] Vgl. über die mythische Natur des Moses, der als ein Ausfluß des Jahve und Tammuz aufzufassen ist: Winckler: a. a. O. 86—95.
[2] Vgl. hierzu O. Pfleiderer: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgesch. Beleuchtung, 1903, 37ff. Ferner Jeremias: Das A. T. im Lichte des alten Orients 254ff. [3] I. 107ff.
[4] Vgl. Plutarch: Artaxeres cp. I. [5] Movers: a. a. O. 228. [6] II. 9, 2f.

im Zusammenhange mit der Kindheitsgeschichte des Moses angeführt. Moses gilt aber, ebenso wie Cyrus, als eine Art Vorläufer und Vorwegnahme Christi und dieser als der wiederkehrende Moses.[1] Sollte doch auch Joab, Davids Feldhauptmann, in Edom alles Männliche erschlagen haben, der kleine Königssohn Hadad jedoch dem Blutbade dadurch entgangen sein, daß er nach Ägypten flüchtete, dort aufgewachsen, die Schwester des Königs geheiratet haben und nach dem Tode des ihm feindlichen Königs David in seine Heimat zurückgekehrt sein.[2] Hadad aber ist, ebenso wie Cyrus (Kyris), ein Name des syrischen Adonis.

Ein anderer Name des Adonis oder Tammuz ist Dôd, Dodo, Dâud oder David, was soviel wie „der Geliebte" bedeutet und an den „geliebten Sohn" des himmlischen Vaters, der sich selbst für die Menschheit opfert, oder an den „Geliebten" der Himmelskönigin (Atargatis, Mylitta, Istar) erinnert.[3] Bekanntlich heißt auch der König David der „Mann nach dem Herzen Gottes", und es ist kein Zweifel, daß Züge des göttlichen Erlöserkönigs und Weltheilands gleichen Namens in derselben Weise mit der Geschichte Davids verflochten sind, wie mit derjenigen des ihm verwandten Cyrus.[4] Nach Jeremias 30, 8 ff. und Ezechiel 34, 22 ff. und 37, 21 ff. soll es David selbst sein, der als Messias erscheinen und Israel in seiner alten Herrlichkeit wieder aufrichten wird. Ja, dies scheint sogar die ursprüngliche Auffassung vom Messias gewesen und der Messias David erst mit dem Umsichgreifen der monotheistischen Gottesauffassung und unter dem Einfluß der persischen Lehre vom Saoshyant, dem Mann „aus dem Samen Zarathustras", in einen Nachkommen des Königs David umgewandelt zu sein. Nun soll David zu Bethlehem geboren sein. In Bethlehem aber befand sich, wie Hieronymus uns mitteilt,[5] ein alter Hain und ein Heiligtum des syrischen Adonis, wie denn derselbe Hieronymus es auch beklagt, daß

[1] Bousset: Das Judentum 220. [2] 1. Kge. 11, 14ff. [3] Schrader: Die Keilinschriften u. d. A. T. 225. [4] Winckler a. a. O. 172ff; Jeremias: Das Alte Testament im Lichte d. a. O., 2. Aufl. 488ff; Vgl. auch Baentsch: David und sein Zeitalter. Wissenschaft u. Bildung 1907. [5] Ep. VIII, 3.

an dem Orte, wo der Heiland das Licht der Welt erblickt habe, die Trauerklage um Tammuz erschalle.[1] Zu Bethlehem, dem früheren Ephrata, d. h. dem Aschenorte, sollte ferner Rahel den jüngsten der zwölf Monatssöhne Jakobs geboren haben. Sie selbst hatte ihn Benoni, Sohn des Wehklagens, getauft. Für gewöhnlich aber hieß er Benjamin, Herr oder Besitzer des Lichtes. Im Segen des Moses wird auch er ein „Liebling des Herrn" genannt, wie denn auch sein Vater Jakob ihn besonders lieb hat.[2] Er ist der aus der Asche der alten Zeit erzeugte neue Jahresgott, bei dessen Auftreten sich Trauer und Jubel unmittelbar miteinander mischen, insofern auch nur eine Form des Tammuz (Hadad), und erinnert schon dadurch an den christlichen Erlöser, daß er, wie dieser, dem Widdermonat vorsteht.[3]

Jetzt verstehen wir die Verkündigung des Propheten Micha: „Du Bethlehem Ephrata, die du klein bist unter den Tausenden in Juda, aus dir soll mir der kommen, der in Israel Herr sei, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist."[4] Jetzt erhält aber auch zugleich die Erzählung vom bethlehemitischen Kindermorde ihren religionsgeschichtlichen Hintergrund. „Auf den Bergen hat man ein Geschrei gehört," heißt es Matth. 2, 18 mit Beziehung auf Jerem. 31, 15, „viel Klagens, Weinens und Heulens; Rahel beweinte ihre Kinder und wollte sich nicht trösten lassen, denn es war aus mit ihnen." Es ist die Klage der Weiber um den ermordeten Adonis, wie sie alljährlich zu Bethlehem erhoben wurde. Sie ist von dem Evangelisten in die Klage um den Mord der Knaben umgedeutet, der sich an die Geburt des zu Bethlehem verehrten Hadad schließen sollte.[5]

---

[1] Ebd. 42, 58. [2] Kap. 5, 1. [3] Gen. 35, 11—19; Deut. 33, 12; Gen. 44, 26. [4] Vgl. Nork: Realwörterbuch I, 240 f. [5] Die andere berühmte „Weissagung", die sich auf die Geburt des Messias beziehen soll, nämlich Jes. 7, 14, pflegt von vielen gegenwärtig nicht mehr als eine solche aufgefaßt zu werden. Die Stelle bezieht sich offenbar gar nicht auf den Messias, wie dies ein Blick in den Text beweist, und würde sich schwerlich so lange in dieser Bedeutung erhalten haben, wenn man sich häufiger die Mühe genommen haben würde, sie im Zusammenhange zu lesen. Man ver-

Hadad-Adonis ist ein Vegetationsgott, ein Gott der schwellenden Lebenssäfte und der Fruchtbarkeit. Aber wie bei allen verwandten Göttern, so spielt auch in die Vorstellung dieses vorderasiatischen Jahreszeitengottes der Gedanke an das Schicksal der Sonne mit hinein, die im Winter stirbt, aber im Frühjahr neu geboren wird. Etwas Derartiges mochte wohl auch dem Jesaia vorschweben, als er die künftige Herrlichkeit des Gottesvolkes im Sinne der Neugeburt der Sonne aus nächtlichem Dunkel mit den Worten „weissagte": „Erhebe dich, leuchte, dein Tag bricht an, und die Herrlichkeit des Herrn strahlt über dir! Siehe, Finsternis deckt die Erde und Dunkel die Völker; über dir aber leuchtet der Herr, und seine Herrlichkeit erscheint über dir! Nationen ziehen deinem Lichte zu, Könige dem Glanze deines Morgenrotes. Der Reichtum des Meeres wird dir zugewendet, die Schätze der Völker fließen dir zu. Die Menge der Kamele wird dich bedecken, Dromedare aus Midian und Epha. Sabäer kommen in Haufen daher, Gold und Weihrauch bringen sie und Lobgesänge des

---

gegenwärtige sich die Situation! Die Könige Rezin von Syrien und Pekah von Israel ziehen gegen den jüdischen König Ahas zu Felde, der hierüber in große Angst gerät. Auf Jahves Befehl geht der Prophet dem Könige entgegen, um ihm Mut zuzusprechen, und fordert ihn auf, ein Zeichen des glücklichen Ausgangs des Kampfes zu erbitten. Der aber weigert sich, Gott zu versuchen. Daraufhin gibt ihm Jesaia selbst ein Zeichen. „Siehe," spricht er, „die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären, den wird sie heißen Immanuel, Gott mit uns. Ehe der Knabe weiß, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen, wird das Land, vor dessen zwei Königen dir graut, verödet sein." Und unbekümmert darum, daß diese „Prophezeiung" im Augenblicke für den König doch wenig ermutigend sein kann, geht Jesaia, unter Zuhilfenahme zweier Zeugen (!) zu einer Prophetin und schwängert sie, um sein Wort wahr zu machen (!). Der Text sagt nicht, in welchem Verhältnis das Weib zu Jesaia stand. Das hebräische Wort almah kann ebensowohl „junge Frau" wie „Jungfrau" bedeuten. Die Septuaginta aber, welche die Stelle gedankenlos auf den Messias bezog, und welcher dabei vielleicht die Erzählungen von der wunderbaren Geburt der heidnischen Erlösergottheiten vorschwebten, übersetzte das Wort schlankweg mit „Jungfrau", ohne zu erwägen, welches bedenkliche Licht sie hiermit auf den Jesaia warf.

Herrn lassen sie erschallen."[1] Bekanntlich hat die Folgezeit diese Vorstellung dann immer überschwänglicher ausgestattet. Die Phantasie der unterjochten und verarmten Juden weidete sich an dem Gedanken, daß die Völker und ihre Fürsten dem Messias mit Geschenken huldigen und ungezählte Schätze dem Tempel zu Jerusalem zufließen würden: „Die Fürsten aus Ägypten werden kommen, Mohrenland wird seine Hände ausstrecken gegen Gott. Ihr Könige auf Erden lobsinget Gott!"[2] Hier liegt die Veranlassung für die evangelische Erzählung von den „Magiern", die dem neugeborenen Christuskinde und seiner „jungfräulichen Mutter" ihre Schätze zu Füßen legen. Daß es sich hierbei aber tatsächlich um die Neugeburt der Sonne zur Zeit der Wintersonnenwende handelt, geht auch aus der Dreizahl der Magier oder Könige und ihrer Beziehung auf den Sternenhimmel hervor. Denn jene sind nichts anderes als die drei Sterne im Gürtel des Orion, die im Wintersolstiz dem Sternbilde der Jungfrau im Osten westlich gegenübertreten und die auch nach persischer Vorstellung um jene Zeit den Sohn der Himmelskönigin Mihr (Mirjam), d. h. die neu erstarkende Sonne, Mithra, suchten.[3] Nun ist auch Hadad, wie gesagt, ein Name des Sonnengottes, und aus Ägypten, wohin er vor David geflüchtet ist, kehrt der alttestamentliche Hadad in seine ursprüngliche Heimat zurück. So versteht man, wie Hosea 11, 1 „Aus Ägypten rief ich meinen Sohn" auf den Messias bezogen und daraus die Erzählung hergeleitet werden konnte, daß Jesus seine früheste Jugend in Ägypten verlebt habe.[4] —

Man kann wohl mit Recht die Frage aufwerfen, wie die Sonne dazu kam, in solcher Weise von den Völkern des westlichen Asiens verehrt, als gestorbene beklagt und als neugeborene gefeiert zu werden, da doch der Winter, die Zeit des „Sonnentodes", für diese südlichen Gegenden kaum irgendwelchen Grund zur Trauer bot, vielmehr gerade die beste Jahreszeit war, und auch die Nacht durch die Abkühlung, die sie nach der Hitze des Tages mit sich führte, keine Veranlassung dazu gab, sich nach der Neugeburt der Sonne am

[1] Kap. 60, 1 ff. [2] Ps. 68, 32 f. [3] Dupuis: a. a. O. 268. [4] Matth. 1, 14 f.

Morgen zu sehnen. Der Gedanke drängt sich auf, daß bei all den bezüglichen Göttern die Vorstellung des Absterbens der Vegetation in der heißen Jahreszeit und ihres Neuentstehens sich mit derjenigen der schwindenden und wieder anwachsenden Sonnenkraft gekreuzt und verschmolzen habe und daß wir aus dieser Verschmelzung zweier an sich verschiedener Vorstellungsreihen den doppelsinnig schillernden Charakter der westasiatischen Sonnen- und Vegetationsgötter zu erklären haben.[1] Nun kann aber die Sonne offenbar nur in einem solchen Lande und im Mythus eines solchen Volkes unter den tragischen Gesichtspunkt gerückt worden sein, für welche sie tatsächlich diese einschneidende Bedeutung besaß, daß man Grund hatte, ihre Abwesenheit oder Schwäche während der Wintermonate zu beklagen und ihre Wiederkehr und Erneuerung mit Sehnsucht zu erwarten.[2] Dies trifft aber doch höchstens auf das Hochland von Iran und das gebirgige Hinterland von Kleinasien in einem solchen Maße zu, um diese Vorstellung in den Mittelpunkt des religiösen Glaubens zu rücken, und deutet selbst hier auf eine Vergangenheit zurück, wo die betreffenden Völker noch mit den blutsverwandten arischen Stämmen ihre Wohnsitze in einer viel

[1] Diesem Charaker entsprechen auch die Feste der bezüglichen Gottheiten. Sie fielen auf die Solstitien, sofern deren Beziehungen zur Sonne betont wurden (Geburtstag oder Todestag der Sonne), hingegen auf die Äquinoktien, sofern deren Beziehungen zur Vegetation, zur Saat und Ernte hervorgehoben wurden. Für gewöhnlich jedoch wurden Sterben und Wiedererscheinen zu einem einzigen Fest verbunden und dieses in der Zeit der Frühlings-Tag- und -Nachtgleiche gefeiert, wo die Vegetation auf ihrem Höhepunkte war und im Orient die Ernte vorgenommen wurde. Vgl. Jeremias: Babylonisches im N. T. 10 f. [2] Man vergleiche etwa die Beschreibung, die Hommel vom Klima Babyloniens entwirft (a. a. O. 186 ff.), mit der Schilderung der natürlichen Vorgänge, die nach Gunkel die Veranlassung zu dem Mythus von der Geburt des Marduk und der Bedrohung des Kindes durch den „Winterdrachen" Tiâmat gegeben haben sollen. „Ehe der Frühling vom Himmel auf die Erde herunterkommt, hat der Winter auf Erden sein grimmiges (!) Regiment. Die Menschen schmachten (im Zweistromlande!) unter seiner Herrschaft und schauen zum Himmel, ob nicht Rettung komme; ihnen zum Trost erzählt der Mythus, daß der Gott

nördlicheren Gegend einnahmen.[1] So ist Mithra, der durch Nacht und Dunkel siegreich sich durchkämpfende römische „Sol invictus“, ein Sonnenheros, der nach Persien aus dem Norden eingewandert sein muß. Darauf deutet es u. a. auch hin, daß sein Geburtstag am 25. Dezember, dem Tage der Wintersonnenwende, gefeiert wurde. Und auch die Geburt des Knäbleins Dionysos, der den vorderasiatischen Jahreszeitengöttern so nahe verwandt ist, pflegte um dieselbe Zeit als Fest der Neugeburt der Sonne begangen und der Gott hierbei als Liknites, als „Knäblein in der Wiege“, der Getreideschwinge, verehrt zu werden, während die Ägypter am 6. Januar die Geburt des Osiris feierten, wobei die Priester die Figur eines Kindleins aus dem Heiligtum hervorholten und sie öffentlich als Bild des neugeborenen Gottes vor dem Volke ausstellten.[2] Daß der phrygische Attis mit den aus Thrakien nach Kleinasien einwandernden Ariern hierher gelangt ist und seine Heimat ursprünglich im Norden Europas sich befunden haben muß, geht schon aus der auffälligen Verwandtschaft seines Mythus mit dem nordischen Baldermythus hervor. Es kann nämlich kein Zweifel sein, daß die Erzählung Herodots von Atys, dem Sohn des Krösus, der auf der Eberjagd seinen Tod versehentlicherweise durch den Speer seines Freundes gefunden haben soll,[3] nur eine Verdoppelung des Attismythus darstellt; diese Erzählung aber gleicht derjenigen vom Tode Balders in der Edda so sehr, daß

---

des Frühlings, der den Winter besiegen wird, schon geboren ist. Die Gottheit des Winters, die seine Bestimmung kennt, ist sein Feind und möchte ihn am liebsten verschlingen. Auch ist der Winter gegenwärtig im Regiment viel stärker als das schwache Kind. Aber sein Versuch, des Feindes sich zu entledigen, ist gescheitert. Wollt ihr also wissen, weshalb er so grimmig ist? Er weiß, daß er nur kurze Zeit hat. Seine Macht ist schon gebrochen, wenn man's auch noch nicht gewahrt; schon hat sich das Jahr zum Frühling gewandt. Das Kind wächst im Himmel heran; die Tage werden länger, das Licht der Sonne stärker; wenn es erst erwachsen ist, kommt es herab und besiegt den alten Feind. ‚Nur unverzagt auf Gott vertraut, es muß doch Frühling werden‘“ (Schöpfung und Chaos, 389f.). [1] Hierauf hat schon Dupuis: a. a. O. 152 hingewiesen. [2] Makrobius: Saturnal. I, 18. [3] I, 34—45.

die Annahme eines Zusammenhanges zwischen beiden sich der unbefangenen Betrachtungsweise unwillkürlich aufdrängt. In der Edda heißt die Gattin Balders Nanna. Nana aber, d. h. „Mutter", war nach Arnobius[1] der Name der Mutter des phrygischen Attis, und die Silbe Bal oder Bel im Namen Balders, die ursprünglich soviel wie „weiß", „glänzend" oder „schimmernd" bedeutet, ist nicht bloß bei den indogermanischen Völkern, sondern auch in Vorderasien zum Herrn- und Königstitel geworden, so Baldor bei den Angelsachsen, Baldur bei den Nordgermanen, pan bei den Slawen, palas im Sanskrit, palmus bei den Lydern, Bel bei den Assyrern und Baal bei den Syrern usw.[2] Nun ist der Sonnen- und Sommergott Balder nur eine Form des sommerlichen Odin, des Himmelsvaters, und auch dieser soll, ebenso wie Attis, Adonis und Osiris, seinen Tod durch einen Eber gefunden haben. Wie aus dem Blute des getöteten Adonis Anemonen, aus demjenigen des Attis Veilchen entsprossen, so soll auch das Blut des ermordeten Odin (Hackelbernd) sich in Blumen des Frühlings verwandelt haben.[3] Bei der großen Märzfeier des Attis pflegte der mit Veilchen geschmückte Pfahl oder Fichtenstamm, an welchem das Bild des Gottes aufgehängt war, den Mittelpunkt des Kultes zu bilden, eine Erinnerung an die Art und Weise, wie in der Urzeit der menschliche Vertreter des Gottes vom Leben zum Tode befördert wurde, um durch dieses Opfer die ermattete Natur von neuem zu beleben. Nach den Versen des eddischen Havamal sagt Odin von sich:

„Ich weiß, daß ich hing am windbewegten Baum
neun Nächte hindurch,
verwundet vom Speer, geweiht dem Odin,
ich selber mir selbst".[4]

[1] Adversus nationes V, 6 u. 13. [2] Vgl. hierzu E. Krause: Thuiskoland, der arischen Stämme u. Götter Urheimat 1891, 414, 435 ff. [3] Vgl. Simrock: Handbuch der deutschen Mythologie, 4. Aufl. 1874, 201 u. 225. [4] a. a. O. 138. Das Durchstechen des Opfers mit der heiligen Lanze, wie wir es Joh. 19, 34 antreffen, scheint ein uralter Opferbrauch zu sein, der sich bei den verschiedensten Völkern wiederfindet, z. B. auch bei den skythischen Stämmen Albaniens im

Durch dieses Selbstopfer und die Qualen, die er hierbei ausstand, gewann auch der nordische Gott neue Kraft und neues Leben, denn nicht nur erfand er bei dieser Gelegenheit die zauberkräftigen Runen, deren Kenntnis ihn zum Herrn über die Natur machte, sondern er gelangte zugleich in den Besitz des Dichtermethes, der ihm die Unsterblichkeit verlieh und den Naturgott zu einem Gotte der geistigen Schöpferkraft und der Kultur erhöhte. Das ist offenbar dieselbe Vorstellung, die sich auch im Kultus des Attis und dem Glauben an den Tod des Gottes wiederfindet. Die Verwandtschaft aller dieser verschiedenen Anschauungen aber gewinnt noch an Wahrscheinlichkeit, wenn sich herausstellt, daß auch dem Baldermythus ein Opferkultus zugrunde liegt und der Mythus sozusagen nur den Text zu einem religiösen Drama bildet, das alljährlich zugunsten der sterbenden Natur aufgeführt, und bei welchem gleichfalls ein Mensch als Repräsentant des Gottes dem Tode überliefert wurde.[1] Handelt es sich nun hier um das Schicksal eines Sonnengottes, der im Winter stirbt, um im Frühling wieder aufzuerstehen, so wird mit dem Kultus der vorderasiatischen Vegetations- und Fruchtbarkeitsgötter ursprünglich derselbe Gedanke verknüpft gewesen und dieser Gedanke erst unter den veränderten klimatischen Verhältnissen in denjenigen des Sterbens und Wiederauflebens der Pflanzenwelt umgewandelt sein, jedoch ohne in seiner neuen Gestalt die ursprüngliche Beziehung zur Sonne und zum Winter einzubüßen. —

Dienste der Astarte (Strabo) sowie des Moloch in Salamis auf der Insel Cypern (Eusebius: Praep. evang. IV 16). „Der Lanzenstich“, sagt Ghillany in bezug auf den Tod des Heilands, „geschieht nicht in der Absicht, eine Probe anzustellen, ob der Leidende noch am Leben sei, sondern ist veranlaßt, um der alten Opferart zu entsprechen. Die Beine wurden nicht zerbrochen, weil das Opfer nicht verstümmelt werden durfte. Am Abend mußte der Leichnam abgenommen werden, wie auch Josua die der Sonne geopferten Könige nur bis zum Abend am Kreuze läßt“ (a. a. O. 558). [1] Frazer: a. a. O. III, 345ff.; F. Kauffmann: Balder, Mythus u. Sage nach ihren dichterischen u. religiösen Elementen untersucht, 1902, 266ff.

Indessen auch der Mythus des Sonnengottes führt uns noch nicht bis auf den Grund und auf den eigentlichen Kern der Erzählungen von der Geburt des göttlichen Kindes. Die persische Religion war nicht so sehr eine Religion des Lichtes und der Sonne als vielmehr des Feuers, dessen wichtigste und bemerkenswerteste Erscheinungsform allerdings die Sonne bildet; und auch Dionysos war, wie alle Götter der Lebenswärme, des schwellenden Pflanzensaftes und der Fruchtbarkeit, in seinem tiefsten Wesen ein Feuergott. Im Feuerglauben aber steht die Geburt des Gottes im Mittelpunkte aller religiösen Vorstellungen und empfängt ihre nähere Bestimmung durch die eigentümlichen Verrichtungen, vermittels welcher der Priester das heilige Feuer neu entzündet.

In welcher Weise dies geschah, dafür besitzen wir das älteste authentische Zeugnis in den Religionsurkunden der indischen Arier. Hier gilt Agni, wie schon sein Name (ignis, Feuer) ausdrückt, als der göttliche Vertreter des Feuerelementes. Seine mystische Geburt wird in den Hymnen des Rigveda an zahlreichen Stellen besungen. In der Frühe, sobald der aufleuchtende Morgenstern im Osten den baldigen Aufgang der Sonne ankündigt, ruft der Priester seine Gehilfen zusammen und entzündet das Feuer auf einem Erdhügel durch das Aneinanderreiben zweier Holzstücke (aranî), in denen man den Gott verborgen dachte. Kaum blitzt das Fünklein in dem „mütterlichen Schoße", der weichen Holzunterlage beim Feuerreiben, auf, so wird es als ein „kleines Kind" behandelt. Man setzt es vorsichtig auf ein Häuflein Stroh, das von ihm alsbald in Brand gesteckt wird. Auf seiner einen Seite befindet sich die mystische „Kuh", d. h. der Milcheimer und das Gefäß mit Butter, als Typus aller tierischen Nahrung, auf seiner andern der heilige Somatrank, der Typus aller Pflanzensäfte und das Symbol des Lebens. Ein Priester fächelt ihm mit einem kleinen Fächer in Gestalt eines Fähnchens Luft zu und schürt hiermit das Feuer. Nun hebt man das „Kind" auf den Altar. Die Priester umwandeln das Feuer mit langgestielten Löffeln und gießen geschmolzene Butter (ghrita) zugleich mit dem Somatranke in die

Flammen, und von jetzt an heißt Agni der „Gesalbte" (Akta). Das Feuer lodert hoch empor. Der Gott entfaltet seine Herrlichkeit. Mit seinen Flammen verscheucht er die Dämonen der Finsternis und erleuchtet ringsumher das Dunkel. Alle Wesen werden eingeladen, zu kommen und sich das wunderbare Schauspiel anzusehen. Da eilen vom Himmel die Götter (Könige), von den Feldern die Hirten mit Geschenken herbei, werfen sich ehrfurchtsvoll vor dem Neugebornen nieder, beten es an und singen Hymnen zu seinem Preise. Dies aber wächst zusehends vor ihren Augen. Kaum geboren, schwingt sich Agni auch schon zum „Lehrer" aller lebenden Geschöpfe, zum „Weisesten der Weisen" auf und offenbart den Menschen die Geheimnisse des Daseins. Und während sich alles um ihn erhellt und die Sonne über den Horizont emportaucht, steigt der Gott, in eine Rauchwolke gehüllt, prasselnd und züngelnd empor gen Himmel und vereinigt sich droben mit dem himmlischen Lichte.[1]

In solcher Weise pflegte im alten Indien das heilige Feuer jeden Morgen neu entzündet und mit rituellen Bräuchen geehrt zu werden (Agnihotra). Mit besonderer Feierlichkeit aber geschah dies um die Zeit der Wintersonnenwende, wenn die Tage wieder zuzunehmen anfingen (Agnistoma). Man feierte alsdann die Beendigung der „dunklen" Zeit, des Pitryana oder der Zeit der Manen, während welcher der Kultus der Götter geruht hatte. Da riefen die Angiras, die priesterlichen Sänger, die Götter herbei, begrüßten mit erhabenen Liedern den Beginn der „hellen" Jahreszeit, das Devayana, mit welchem das neue Licht emporstieg und Agni und die übrigen Götter wieder zu den Menschen zurückkehrten, und verkündeten dem Volk die „frohe Botschaft" (Evangelium), daß der Lichtgott neu geboren sei. Auch diese Feier schloß, wie Hillebrand dargelegt hat, die Erinnerung an eine frühere nördliche Heimat der eingewanderten arischen Stämme ein, da in Indien, wo der kürzeste und längste Tag nur etwa um vier Stunden differieren, keine Veran-

[1] Rigv. V 1; V 2; III 1; VII 12; I 96, 1 usw.

lassung besteht, die „Wiederkehr" des Lichtes zu feiern.[1] Ja, es scheint, als ob wir es hier mit einem Kulte zu tun haben, der bis in die Urzeit aller menschlichen Kultur überhaupt, in die Zeit der ersten künstlichen Feuerbereitung zurückreicht und die Erinnerung an die Entdeckung des Feuers inmitten der Schrecknisse des Steinzeitalters festhält.

Sicher haben wir im vedischen Agnikultus das Urbild und die Quelle aller Erzählungen von der Geburt der Feuer- und Sonnengötter in ihrer reinsten Fassung vor uns. Diese Götter pflegen im Dunkeln, im Verborgenen ins Leben zu treten, so der kretische Zeus in einer Höhle, so Mithra, Dionysos und Hermes in einer finstern Grotte, so Horus im „Stalle" (Tempel) der heiligen Kuh (Isis); und auch Jesus wird in dunkler Nacht im unscheinbaren „Stalle"[2] zu Bethlehem geboren. Der ursprüngliche Grund hierfür liegt darin, daß Agni, als Funke, in der finstern Höhlung des Bohrloches entsteht. Die Hymnen des Rigveda sprechen häufig von dieser „heimlichen Geburt", von einem „Versteck" des Agni. Sie schildern die Götter, wie sie ausziehen, um das Knäblein zu suchen. Sie lassen die Angiras es „im Verborgenen hingelegt" entdecken und es heimlich aufwachsen.[3] Aber auch die Vorstellung, daß der Feuergott in einem „Stalle" geboren sei, klingt im Rigveda an. Denn nicht nur werden die zur Salbung bereitstehenden Milch- und Buttergefäße mit Kühen verglichen: auch Ushas, die Göttin der Morgenröte, die bei der Geburt zugegen ist, heißt eine rote Milchkuh, und von den Menschen wird gesagt, daß sie „wie Kühe in den warmen Stall" zu Agni zusammenströmen, den die Mutter liebreich auf ihrem Schoße hält.[4]

Es ist der gemeinsame Grundzug aller Naturreligionen, daß sie zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, den

[1] Hillebrand: Vedische Mythologie 1891—1902, II 38ff. [2] Nach frühchristlichen Schriftstellern, wie Justinus und Origenes, soll auch Jesus in einer Höhle zur Welt gekommen sein, und Hieronymus beklagt (Epist. 58), daß zu seiner Zeit die Heiden das Geburtsfest des Tammuz zu Bethlehem in derselben Höhle feierten, in welcher Jesus geboren sei. [3] I 72, 2; V 11, 6; V 2, 1; III 1, 14; I 65, 1; X 46, 2. [4] III 1, 7; III 9, 7; V 1, 1; V 2, 1 u. 2; III 7, 2; X 4, 2 u. 3.

Vorgängen auf der Erde und denjenigen am Himmel, zwischen menschlicher Handlung und Naturereignis noch ebensowenig unterscheiden, wie zwischen dem Geistigen und Natürlichen. Auch der Agnikultus zeigt, wie überhaupt die vedische Religion, dies Ineinanderspielen der irdischen und himmlischen Welt, des mikrokosmischen Einzelfalles und des Makrokosmus. Die Entzündung des Feuers auf der Erde bedeutet zugleich die Heraufführung des großen Himmelslichtes der Sonne. Das Feuer auf dem Altar vertritt nicht bloß, sondern ist geradezu die Sonne: der irdische und der himmlische Agni fliessen unmittelbar in eins zusammen. So konnten die Völker des Altertums darauf verfallen, die irdischen Vorgänge an den Himmel zu versetzen und aus den himmlischen Geschehnissen, den Beziehungen der Sterne zueinander, umgekehrt die irdischen Ereignisse abzulesen. Hierauf beruht die Astrologie. Auch der uralte Feuerkultus scheint in sehr früher Zeit seine Übersetzung ins Astrologische gefunden zu haben, und was ursprünglich eine einfache Kultushandlung war, das ist von den Priestern makrokosmisch verallgemeinert und als Vorgang auf den Sternenhimmel übertragen worden. Da erweitert sich der Altar oder der Opferplatz, auf welchem das heilige Feuer entzündet wird, zum Sphärengewölbe oder zur Planetengrotte, innerhalb deren die Sonne ihre jährliche Wanderung durch die zwölf Zeichen des Tierkreises vollzieht und dabei jedesmal die Gestalt desjenigen Sternbildes annimmt und die dem letzteren zugeschriebenen Verrichtungen erfüllt, zu dem sie in eine astronomische Beziehung eintritt. Der bildliche Ausdruck „Stall" für die Opferstätte erhält eine neue Bedeutung dadurch, daß die Sonne innerhalb eines gewissen Weltzeitalters (etwa von 3000 bis 800 v. Chr.) im Tierkreiszeichen des Stieres sich befindet und zur Zeit des Wintersolstitiums ihren Lauf zwischen Ochse (Stier) und großem Bären beginnt, der im Altertum auch als Esel gedeutet wurde.[1] Die Geburt des

[1] Vgl. Volney: Die Ruinen 1791 (Reclam) Anm. 83 zu cp. 13. Dies ist der Grund, warum das Christkindlein, auf frühchristlichen Darstellungen, auf dem Schoße seiner Mutter oder in einem Korbe liegend, zwischen Ochse und Esel abgebildet wurde.

Gottes heißt heimlich, weil sie zur Nachtzeit stattfindet. Seine Mutter ist eine „Jungfrau", weil um Mitternacht der Wintersonnenwende das Sternbild der Jungfrau im Ostpunkte des Horizontes steht.[1] Kurz darauf steigt der Drache (die Schlange Pytho) über der Wage auf, der die Jungfrau zu verfolgen scheint. Daher die oben erwähnte Sage von der Bedrohung der Leto oder des Apollo durch den Winterdrachen, wie sich diese auch im Mythus des Osiris und in der Apokalypse des Johannes findet, von der Verfolgung des Lichtkindes durch ein ihm feindliches Prinzip (Astyages, Herodes usw.).[2] Unerkannt und verborgen wächst das Knäblein auf. Das deutet auf den Lauf der Sonne, wo diese noch niedrig am Himmel steht. Oder es wird, wie Sargon, Dionysos oder Moses, in einem Kästchen den Fluten irgend eines mächtigen Stromes oder dem Meere übergeben, weil die Sonne auf ihrer Wanderung durch die Tierkreiszeichen zunächst durch die sog. Wasserregion, die Zeichen des Wassermannes und der Fische, die winterliche Regenzeit, hindurch muß. So kann das Schicksal des Neugebornen am Himmel abgelesen werden. Die Priester (Magier) stellen sein Horoskop, wie dasjenige jedes andern Kindes. Sie begrüßen seine Geburt mit lautem Jubel, bringen ihm Myrrhen, Weihrauch und köstliche Geschenke dar und prophezeien ihm eine große Zukunft. Der irdische Agni geht völlig in den himmlischen auf, und über dem Studium der großen Ereignisse, die sich am Himmel abspielen, gerät der einfache Vorgang des Opferkultes, der ursprünglich die Veranlassung zu dieser ganzen Vorstellungsweise gegeben hat, allmählich in Vergessenheit.[3]

Es ist oft behauptet worden, daß indische Einflüsse auf die Entstehung der Kindheitsgeschichte Jesu eingewirkt haben, und man pflegt hierbei gewöhnlich an den Buddhismus zu denken. Nun sind ja die Übereinstimmungen zwischen der christlichen und der buddhistischen Legende

---

[1] Jeremias: Babylonisches im Neuen Testament 35 Anm. 1. Vgl. Dupuis: a. a. O. 111 ff. [2] Dupuis: a. a. O. 143 f. [3] Vgl. hierzu: Winckler: Die babylonische Geisteskultur. Wissenschaft u. Bildung 1907. Jeremias: Babylonisches im Neuen Testament 62 ff. Die

tatsächlich auch so *groß*, *daß* von *einem zufälligen* Zusammentreffen schwerlich die Rede sein kann. Jesus und Buddha sollen beide von einer „reinen Jungfrau“ geboren, von himmlischen Geistern bei ihrer Geburt gefeiert, von Königen angebetet und mit Geschenken überhäuft sein. „Glücklich ist die ganze Welt“, singen nach dem Lalita vistara, der legendären Biographie des Buddha aus vorchristlicher Zeit, die Götter unter der Gestalt junger Brahmanen bei der Geburt des Kindes, „denn er ist wahrhaftig geboren, der das Heil bringt, der die Welt der Glückseligkeit herstellen wird. Er ist erschienen, der durch den Glanz seiner Verdienste Sonne und Mond verdunkeln und alle Finsternis verscheuchen wird. Die Blinden sehen, die Tauben hören, die Verrückten kommen zur Vernunft. Keine natürlichen Laster quälen mehr, denn man ist wohlwollend geworden in der Welt. Götter und Menschen können fortan einander ohne Feindschaft nahe kommen, denn er wird der Führer ihrer Pilgerschaft sein.“[1] Wie Jesu Bedeutung durch Simeon vorher verkündigt wird, so nimmt nach der buddhistischen Legende der Seher Asita die Größe des Kindes in seinem Geiste vorweg und bricht in Tränen aus, weil er den Vollendeten nicht mehr in seiner Herrlichkeit schauen und keinen Teil an seinem Erlösungswerke haben werde. Und wie Jesus die Gelehrten schon in früher Jugend durch seine Weisheit in Erstaunen setzt, so beschämt der Prinz Siddharta (Buddha) in der Schule alle seine Lehrer durch sein überlegenes Wissen usw.[2] Indessen geht die buddhistische Legende selbst auf

astralen Beziehungen der Christusmythe finden sich sehr hübsch in der „Thomakapelle“ zu Karlsruhe angedeutet, wo der Meister in köstlicher Unbefangenheit und unbewußter Hellsichtigkeit die Hauptmomente der evangelischen „Geschichte“ in Verbindung mit den Tierkreiszeichen und den Gestirnen dargestellt hat — das Rätsel der Christusgeschichte und seine Auflösung! Bekanntlich hat die theologische Fakultät in Heidelberg den Meister zum „Ehrendoktor der Theologie“ ernannt. [1] Le Lalita Vistara, traduit du sanscrit en français I 76ff. [2] Näheres bei R. Seydel: Die Buddhalegende u. das Leben Jesu, 2. Aufl., 1897. Ders.: Das Evangelium von Jesus in seinem Verhältnis zur Buddhasage u. Buddhalegende, 1882. Ferner: Van den Bergh van Eysinga: Indische Einflüsse auf evang. Erzählungen, 2. Aufl. 1909. Vgl. auch O. Pfleiderer: Das Christusbild, 23ff.

eine noch ältere Gestalt zurück, und diese ist der vedische Agnikultus. Alle verschiedenen Züge sind hier in ihrer einfachsten Form und in ihrer ursprünglichen Beziehung auf den Opferkultus des Feuergottes aufbewahrt. Er bildet die natürliche Quelle der indischen und christlichen Legendenbildung, das Urbild jener Sagen, die der Evangelist für seine Zwecke verarbeitet hat, und die nach Pfleiderer „dem gemeinsamen Stammgut der vorderasiatischen Völkersage" angehörten,[1] und er konnte sich um so leichter in die evangelische Darstellung der Kindheitsgeschichte Jesu hineinreflektieren, als der Opfervorgang mythologisch umgedeutet, die bezüglichen Mythen ins Astrologische übersetzt und gleichsam mit Sternenbuchstaben an den Himmel geschrieben worden waren, von wo sie mühelos von den entferntesten Völkern des Altertums abgelesen werden konnten.

Ein charakteristisches Beispiel dafür, wie in Indien der Opferkultus ins Mythische übersetzt worden ist, bietet der Krishnamythus. Um, wie Astyages und Herodes, die Gefahr von sich abzuwenden, die ihm von seiten des Sohnes seiner Schwester durch ein Orakel angedroht ist, läßt der König Kansa die Schwester nebst ihrem Gatten Vasudewa ins Gefängnis werfen. Hier, in der Niedrigkeit des finstern Kerkers kommt Krishna, wie Jesus im Stalle zu Bethlehem, zur Welt. Je näher die Stunde der Geburt heranrückt, desto schöner wird die Mutter. Bald ist der ganze Kerker von Licht erfüllt. Jubelchöre ertönen aus der Luft, die Wogen der Flüsse und Bäche machen eine liebliche Musik. Vom Himmel steigen die Götter herab, und selige Geister tanzen und singen vor Freude. Um Mitternacht bringt seine Mutter Dewaki, d. h. die Göttliche, das Kind zur Welt, im Beginne eines neuen Zeitalters. Die Eltern selbst fallen vor ihm nieder und beten es an, aber eine Stimme vom Himmel befiehlt ihnen, es vor den Nachstellungen des Tyrannen nach Gokala, dem Kuhlande, zu bringen und es gegen die Tochter des Hirten Nanda auszuwechseln. Alsbald fallen die Ketten von den Händen des Vaters ab, die Kerkertüren öffnen sich,

[1] Urchristentum, I 411 f.

er tritt hinaus in Freie, trägt das Kind, ein anderer Christophorus, auf seinen Schultern durch den Fluß Yamuna, dessen Fluten ehrfurchtsvoll vor dem Gottessohn zurückweichen, und tauscht das eben geborene Töchterchen des Nanda gegen Krishna ein. Dann kehrt er in den Kerker zurück, wo die Ketten sich alsbald wieder von selbst um seine Glieder schließen. Nun dringt Kansa in den Kerker ein. Vergebens fleht Dewaki den Bruder an, ihr das Kind zu lassen. Schon will er es ihren Händen gewaltsam entreißen, da verschwindet es vor seinen Augen, und Kansa gibt den Befehl, alle neugeborenen Kinder unter zwei Jahren in seinem Lande zu töten.

Zu Mathura in Gokala wächst Krishna unerkannt unter armen Hirten heran. Schon in der Wiege verrät er seine göttliche Herkunft dadurch, daß er, wie Herakles, eine greuliche Schlange, die sich zu ihm heranschleicht, erwürgt. Frühreif setzt er seine Umgebung durch sein hohes Wissen in Erstaunen. Als er heranwächst, wird er der Liebling der Hirten und Gespiele der Gopias, der Milchmädchen, und verrichtet die erstaunlichsten Wunder. Als aber die Zeit gekommen ist, macht er sich auf, erschlägt den Kansa, bekämpft die furchtbare „Zeitschlange“ Kaliyanaga mit ihren tausend Köpfen (die Hydra im Mythus des Herakles, den Python des Apollo), die mit ihrem Gifthauche rings die Luft verpestet, und betätigt sich in Wort und Werk als Beschützer der Armen und Verkündiger der vollkommensten Lehre. Seine größte Tat aber ist sein Hinabsteigen in die Unterwelt. Hier überwältigt er den Yama, den finsteren Todesgott, erzwingt sich von diesem die Anerkennung seiner göttlichen Macht und führt die Toten mit sich in ein neues Leben zurück. So durch Heldenstärke und Wunderkraft ein Wohltäter der Menschheit, der den reinsten Lebenswandel führt, Kranke heilt, die Toten wieder lebendig macht, die Geheimnisse der Welt entschleiert und dabei doch zugleich demütig sich dazu herabläßt, den Brahmanen die Füße zu waschen, stirbt Krishna endlich an einer Pfeilwunde, die ihm zufällig und unabsichtlicher Weise an der Ferse, der einzigen verwund-

baren Stelle seines Körpers, beigebracht wird, wie Achill, wie Balder, Adonis und Osiris, indem er sterbend noch die Weissagung erteilt, daß 36 Jahre nach seinem Tode die vierte Weltperiode, Caliyuga, das eiserne Zeitalter, beginnen werde, wo die Menschen ebenso unglücklich wie böse sein würden. Aber am Ende aller Tage wird Krishna nach brahmanischer Lehre wiederkommen, dann, wenn die leibliche und sittliche Not auf der Erde ihren höchsten Grad erreicht haben wird. In den Wolken des Himmels wird er auf weißem Roß erscheinen. Einen Kometen als Flammenschwert in der Rechten, wird er die alte Erde durch Feuer vernichten, eine neue Erde, einen neuen Himmel gründen und ein goldenes Zeitalter der Reinheit und Vollkommenheit heraufführen, in welchem eitel Wonne und Seligkeit herrschen wird.

Das erinnert lebhaft an die persische Eschatologie, an Mithra, an Saoshyant, sowie an die jüdische Apokalyptik. Soll doch auch jene Vorstellung, ebenso wie der Messiasglaube, nach dem alten heiligen Gedichte Barta Chastram auf einer Prophezeiung beruhen, gemäß welcher Vishnu Jesudu (!) als Brahmane in der Stadt Skambelam geboren werden, als Gott mit den Menschen verkehren, die Erde von Sünden reinigen, sie zum Sitze der Gerechtigkeit und Wahrheit erheben und ein Opfer (Selbstopfer ?) bringen soll. Noch auffälliger aber sind die Übereinstimmungen des Krishnamythus mit den Evangelien. Ob ein Zusammenhang zwischen beiden besteht? Die Frage ist deshalb so schwer zu beantworten, weil bei der Unsicherheit aller indischen Zeitangaben das Alter der Erzählung von Krishna nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist. In der ältesten indischen Literatur, den Vedas, scheint Krishna der Name eines Dämons zu sein. Im Mahâbbhârata, dem großen indischen Heldenepos, spielt er zwar eine hervorragende Rolle und ist hier im Begriffe, die Stelle des Gottes Indra einzunehmen. Indessen ist das Alter des Gedichtes gleichfalls strittig, so wahrscheinlich auch seine vorbuddhistische Entstehung ist. Die Hauptquelle für den Krishnamythus bilden die Puranas, insbesondere das Bhagavat Purana und Vishnu Purana. Da aber auch deren

Alter unsicher ist und seine jüngsten Teile vermutlich erst dem achten oder neunten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung angehören, so kann eine Zeitbestimmung für die Entstehung des Krishnamythus nur aus inneren Gründen gewonnen werden.

Nun beweist Patanjalis Mahâbhashya, d. h. „Großer Kommentar", aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr., daß die Erzählung von Kansas Tod durch Krishna zu jener Zeit in Indien populär und Gegenstand eines religiösen Dramas war. Also kann wenigstens die Geburtsgeschichte des damals bereits zu einem Kultgotte der Hindus erhobenen Krishna nicht unbekannt gewesen sein. Die übrigen Bestandteile seines Mythus aber gehören sämtlich dem allgemeinen indischen Gedankenkreise an und sind zum Teil nur von andern Göttern auf Krishna übertragen worden. So weist z. B. die wunderbare Geburt des göttlichen Kindes im Dunkeln, seine Frühreife, seine Erziehung bei den Hirten, seine Freundschaft mit den Gopias auf den Feuer- und Hirtengott Agni zurück, der gleichfalls im Rigveda als ein „Freund und Liebhaber der Mädchen" (der Wolkenfrauen?) aufgefaßt wird. Seine Bekämpfung der Zeitschlange hingegen ist dem Kampfe Indras mit dem bösen Drachen Vritra oder Ahi nachgebildet, und als Reiniger der Welt von Übeln und Dämonen stimmt der Gott so auffällig mit dem griechischen Herakles überein, daß schon Megasthenes, der Gesandte des Seleukos am Hofe des Königs zu Pataliputra, im dritten Jahrhundert v. Chr. ihn einfach mit jenem gleichgesetzt hat. Von unbefangenen Beurteilern des Gegenstandes zweifelt daher auch gegenwärtig keiner, daß der Krishnamythus fertig und in Indien populär war, längst ehe das Christentum in die Welt trat, wenn auch die große Bedeutung, die der Gott im heutigen Indien besitzt, ihm erst während der christlichen Ära zuteil geworden sein mag und die Puranas immerhin erst nach der Entstehung der Evangelien verfaßt sein mögen, da ihre späte Niederschrift nichts gegen das Alter des von ihnen behandelten Stoffes beweist. Es scheint, daß auch der Buddhismus seine entsprechenden Legenden nicht direkt aus den

Veden, sondern durch Vermittlung des Krishnamythus erhalten hat. Da jedoch der Buddhismus sicher mindestens vierhundert Jahre älter ist als das Christentum, so ist anzunehmen, daß auch er es gewesen ist, der den Krishnamythus dem Christentume vermittelt hat und nicht umgekehrt, wofern man nicht etwa die babylonisch-mandäische Religion als das Zwischenglied zwischen Krishna und Christus betrachten will.[1]

Übrigens hat die Annahme einer indischen Beeinflussung der evangelischen Berichte durchaus nichts Unwahrscheinliches. Es ist ein bloßes theologisches Vorurteil und beruht auf völliger Verkennung der Bedingungen des antiken Völkerverkehrs, wenn man, wie z. B. Clemen in seiner „Religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments" (1909) jede Beeinflussung der Evangelien durch indische Vorstellungen schlankweg leugnet und eine Abhängigkeit höchstens im umgekehrten Sinne gelten läßt.[2] Hatte doch der Buddha seinen Jüngern als eines der höchsten Gebote die Ausübung der Missionstätigkeit hinterlassen. Und ist doch bereits um 400 v. Chr. in den indischen Quellen von buddhistischen Missionaren in Baktrien die Rede. Zwei Jahrhunderte später lesen wir von persischen Klöstern des Buddhismus, ja, im letzten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung hatte die buddhistische Mission in Persien solche Fortschritte gemacht, daß Alexander Polyhistor geradezu von einem Blütezustand des Buddhismus in jenem Lande spricht und die Verbreitung von Bettelorden in den westlichen Teilen von Persien bezeugt. Mit den Handelskarawanen gelangte damals der Buddhismus auch nach Syrien und Ägypten, wie wir uns denn überhaupt seit den Alexanderzügen einen regen Waren- und Gedankenaustausch zwischen Indien und den Ländern des östlichen Mittelmeeres vorzustellen haben. Und nicht bloß auf dem Landwege über Persien: auch auf dem Seewege drang indisches Geistesleben nach dem Westen vor, wo Alexandria, das

[1] Robertson: Christianity and Mythology 1900, 129-302. [2] a. a. O. 25 ff.; 239—244. Vgl. dagegen Paul W. Schmidt: Die Geschichte Jesu erläutert 1904, 16.

London und Antwerpen des Altertums, diese Zentralstelle auch des jüdischen Synkretismus, den Austausch der Gedanken vermittelte. Mit der Wiederentdeckung des Südwestmonsuns zu Beginn des ersten Jahrhunderts n. Chr. nahm die Seeverbindung Indiens mit dem Abendlande noch mächtigere Dimensionen an. So erzählt Plinius von alljährlich nach Indien gehenden großen Handelsflotten und zahlreichen indischen Kaufleuten, die in Alexandria ihren dauernden Wohnsitz hatten. Indische Gesandtschaften kamen bereits unter der Regierung des Augustus nach Rom. Der Ruf der indischen Frömmigkeit veranlaßte den Verfasser des Peregrinus Proteus, den Inder Kalanos als Vorbild der Heiligkeit zu wählen. Ja, so lebhaft war im Abendlande das Interesse an indischem Geistesleben, daß die Bibliothek zu Alexandria schon seit dem Geographen Eratosthenes unter Ptolemäos Euergetes (seit 246 v. Chr.) mit besonderer Berücksichtigung der indischen Studien verwaltet wurde. Auch weist die mönchische Organisation der Essener in Palästina höchst wahrscheinlich auf buddhistischen Einfluß hin. Und selbst wenn der Rigveda, das Grundbuch aller indischen Religion, in Vorderasien unbekannt gewesen sein sollte, so reicht doch jedenfalls der Feuerkultus der Mazdareligion in die Zeit vor der Spaltung der indischen und persischen Arier zurück, und gewisse Grundgedanken der Feuerreligion können bei dem Einflusse Persiens auf Vorderasien auch den umwohnenden Völkerschaften nicht unbekannt geblieben sein.[1]

Tatsächlich enthält wenigstens die mandäische Religion viel Indisches, was um so weniger verwunderlich ist, als der Ausgangspunkt und Mittelpunkt des Mandaismus Südbabylonien war und die alten Wohnsitze der Mandäer, in nächster Nähe des persischen Meerbusens, zur See von Indien aus leicht zu erreichen waren. Auch ging seit alters her der Handel Babylons stromabwärts nach Indien und Ceylon.[2]

---

[1] Vgl. hierzu Seydel: Evangelium von Jesus, 305ff. Buddha-Legende 46ff. Ferner Émile Burnouf: La science des religions, 4. Aufl., 1885, 105. [2] R. Kessler: Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche XII 163.

Es ist daher auch keineswegs ausgeschlossen, daß die mannigfachen auffälligen Übereinstimmungen zwischen der babylonischen und der indischen Religion auf wechselseitiger Beeinflussung beruhen. Ja, in einem Falle darf die Entlehnung eines mandäischen Begriffes aus dem Indertume sogar als sicher angesehen werden. Der Lalita vistara nämlich beginnt mit der Schilderung des himmlischen Vorlebens des Buddha, der die Götter über das „Gesetz", die ewige Heilswahrheit, belehrt und ihnen seinen Entschluß ankündigt, in den Schoß eines irdischen Weibes herabzusteigen, um den Menschen die Erlösung zu bringen. Vergeblich suchen ihn die Götter zurückzuhalten und umklammern weinend seine Füße: „Edler Mensch, wenn du nicht hier bleibst, wird diese Wohnung des Himmels nicht mehr glänzen." Er aber hinterläßt ihnen einen Nachfolger und weiht ihn feierlich zum Inhaber der künftigen Buddhawürde: „Edler Mensch, du bist es, der nach mir angetan sein wird mit der vollkommenen Intelligenz eines Buddha."[1] Hier ist also „Mensch" (Purusha) die stehende Bezeichnung für das den einzelnen Inkarnationen vorausgesetzte himmlische Wesen des Buddha, das auch wohl „großer Mensch" (Mahapurusha) oder „siegreicher Herr" (Cakravartin) genannt wird. Da haben wir das Urbild des mandäischen „Menschensohnes", dem wir in der jüdischen Apokalyptik (Daniel, Henoch, Esra) begegneten, und der auch noch in den evangelischen Urkunden des Christentums eine so große Rolle spielt und so viele Erörterungen hervorgerufen hat. Und hiermit stimmt es überein, wenn die elkesaitischen Gnostiker den „Menschensohn", d. h. Christus als himmlisches Geistwesen und König der zukünftigen Welt, zuerst in Adam, dann in Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Moses usw. sich inkarnieren ließen, um zuletzt durch übernatürliche jungfräuliche Geburt in Jesus hervorzutreten und die verfinsterte Welt durch die wahre Heilsbotschaft zu erleuchten.[2] —

[1] Foucaux: Le Lalita Vistara I 40. [2] Hippolytus: a. a. O. 9, 10; Epiphanius: a. a. O. 30, 53.

Von allen Göttern des Rigveda hat Agni die meiste Verwandtschaft mit dem persisch-jüdischen Messias und ist er derjenige, der den Menschen auch innerlich am nächsten steht. Wohl gilt er als der König des Alls, als der Gott der Götter, der die Welt geschaffen und alle auf ihr befindlichen Wesen ins Leben gerufen hat. Wohl heißt er der Herr der himmlischen Heerscharen, der Hüter der Weltordnung und Weltrichter, der unsichtbar als Zeuge bei allen menschlichen Handlungen gegenwärtig ist, als „Wesenkenner" in allem Lebendigen waltet und als Mitwisser aller irdischen Geheimnisse das Verborgene durchleuchtet. Von seinem Vater, dem Himmels- oder Sonnengott, herabgesendet, erscheint er als das „Licht der Welt". Er erlöst sie von der Macht der Finsternis und kehrt, mit der „Rauchfahne" als Siegeszeichen in der Hand, zurück zum Vater. Aus der Wasserwolke, dem „Himmelsmeer", flammt Agni im Blitz herab, um die Dämonen der Finsternis zu vernichten und die bedrängten Menschen von der Angst vor ihren Peinigern zu erlösen. So wird nach Jes. 11, 4 auch der Messias seine Gegner mit dem feurigen Hauche seines Mundes versengen, erscheint also hiermit deutlich als eine Feuergottheit, und auch in der Apokalypse des Esra (Kap. 13) gewahrt der Seher den „Menschensohn" (Purusha) aus dem Meer emporsteigen, auf den Wolken des Himmels fliegen, die feindlichen Heere durch einen Feuerstrom, der aus seinem Munde geht, verderben und die zerstreuten Israeliten aus der Gefangenschaft befreien und in ihr Land zurückführen.[1] Allein dieser „erstgeborene" Sohn des Sonnen- und Himmelsgottes ist auch zugleich der Vater und Ahnherr der Menschen, der Urmensch (Purusha), der Vorsteher der menschlichen Gemeinschaften, der Beschützer des Hauses und des heimatlichen Herdes, der die bösen Geister und die im Dunkeln schleichenden Gegner von der Schwelle abhält. In die Wohnungen der Menschen kehrt Agni ein als Gast, als Freund (Mitra), Genosse, Bruder und Tröster derer, die ihn ehren. Er ist der Bote zwischen Diesseits und Jenseits, übermittelt die Wünsche der Menschen den übrigen Göttern

[1] Vgl. Pfleiderer: Christusbild 14f.

und verkündigt ihnen deren Willen. Er ist der Mittler zwischen Gott und Mensch, der den Göttern Bericht abstattet über alles, was er bei den Menschen wahrnimmt. Und wenn er denn schon ihre Verfehlungen rächt, so ist er doch auch ein gnädiger und zur Vergebung geneigter Gott, indem er, als versöhnende, entsühnende und erlösende Kraft, die Sünde tilgt und ihnen die Gnade der Himmlischen vermittelt. Endlich ist er auch der Seelenführer. Er führt die Götter zu den Opfern der Menschen herab und bereitet den Menschen den Pfad, auf dem er sie zu Gott emporgeleitet. Und wenn ihre Zeit gekommen ist, so verzehrt er als reinigendes Feuer ihren Körper und trägt ihr Unsterbliches gen Himmel.[1]

Agnis Vater ist, wie gesagt, der Himmel, insbesondere das Licht, die Sonne, die Quelle aller Wärme und alles Lebens auf der Erde. Er führt den Namen Savitar, was soviel wie „Schöpfer“ oder „Beweger“ bedeutet, und heißt der „Herr der Geschöpfe“, der „Vater alles Lebens“, der „Lebendige“, der „himmlische Vater“ schlechthin.[2] Daneben gilt aber auch Tvashtar als der Vater Agnis. Sein Name charakterisiert ihn als den Bildner (Weltbildner) oder Werkmeister, göttlichen Künstler schlechthin, als kunstreichen Schmied oder „Zimmermann“, als welcher er Brihaspati die Axt schärft und selbst auch wohl mit einem Beile in der Hand dargestellt wird.[3] Und zwar scheint er zu dieser Rolle als Erfinder der künstlichen Feuerentzündung, womit erst ein Bilden (Schmieden), eine Kunst im höheren Sinne möglich wurde, als Verfertiger des Reib- oder Drehfeuerzeuges, der „Feuerwiege“ gelangt zu sein, die aus sorgfältig ausgewählten Hölzern von bestimmter Form und Beschaffenheit bestehen mußte. Endlich wird auch Matariçvan, dem mit Vayu identischen Gotte des Windes, die Erzeugung des Feuers zugeschrieben, weil dieses ohne Hauch nicht brennen kann und das Wehen

[1] Vgl. hierzu Max Müller: Physische Religion, aus dem Englischen übers. v. O. Franke, 1892; Bergaigne: La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, 1878—83. Holtzmann: Agni nach den Vorstellungen des Mahâbbhârata, 1878. [2] Rgv. III 1,9 u. 10. [3] Rgv. II 23, I 7; 95, 2, 5; X 2, 7; VIII 29, 3.

der Luft es ist, was den glimmenden Funken anfacht.[1] Alle diese verschiedenen Gestalten sind untereinander identisch und können wechselweise füreinander eintreten, weil alle nur verschiedene Erscheinungsformen der Wärme darstellen, die sich ebensowohl im Leuchten des Himmels, im Wehen der Luft wie im Flackern des Feuers, ebensowohl als Prinzip des Lebens wie des Gedankens, des Wissens oder „Wortes" (Vâc, Veda) offenbart und hier als zeugende, belebende und befruchtende Kraft der Natur, dort als schöpferischer und befeuernder Geist hervortritt. Dies ist der Grund, warum der Lebens- und Fruchtbarkeitsgott bei den Alten im letzten Grunde ein Feuergott war und warum die drei Gestalten des göttlichen „Vaters", „Sohnes" und des „Geistes" trotz ihrer funktionellen Verschiedenheit doch ohne Widerspruch für ein und dasselbe Wesen angesehen werden konnten.

Bekanntlich hat auch Jesus drei Väter, nämlich den himmlischen Vater Jahve, den Heiligen Geist, sowie den irdischen Vater Joseph, und dieser ist gleichfalls ein Werkmeister, Kunsthandwerker oder „Zimmermann", was alles gleicherweise in dem Ausdrucke tékton enthalten liegt. So soll auch Kinyras, der Vater des Adonis, eine Art Kunsthandwerker, ein Schmied oder Zimmermann gewesen sein. Er soll nämlich den Hammer, den Hebel, das Dach sowie den Bergbau erfunden haben und erscheint bei Homer als Verfertiger des kunstvollen Panzers, den Agamemnon von ihm als Gastfreund erhält.[2] Aber auch der Vater des Hermes, der Agni wie Jesus gleich nahe steht — er ist der „gute Bote", der Euangelos, nämlich der Verkündiger der frohen Botschaft von der Erlösung der Seelen aus der Macht des Todes, der Opfergott und als solcher der „Mittler" zwischen Himmel und Erde; er ist der „Seelenführer" (Psychopompos) und „Seelenbräutigam" (der Verlobte der Psyche); er ist aber auch zu-

[1] Rgv. III 5, 10; I 148, 1. Vgl. hierzu Adalb. Kuhn: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, 2. Aufl., 1886, 9. Auch im Mazdeismus ist das Licht unauflöslich mit der Luft verbunden, als dessen Trägerin sie gilt. Vgl. F. Cumont: Textes et monuments I 228, II 87f. Ders.: Die Mysterien des Mithra, deutsch von Gehrich 1903, 7. [2] Il. XI 20; vgl. Movers a. a. O. 242f.

gleich ein Gott der Fruchtbarkeit, ein Beschützer der Herden, der von der Kunst als „guter Hirte", als Widderträger, dargestellt wird, ein Geleiter auf irdischen Wegen, ein Gott der Türangel (Strophaios) und Beschützer der Tür,[1] ein Heilgott und zugleich ein Gott der Rede, das Urbild aller menschlichen Vernunft, als welcher er von den Stoikern mit dem der Welt innewohnenden Logos gleichgesetzt wurde,[2] — auch der Vater des Hermes ist ein Kunsthandwerker. Wie nämlich neben Savitar, dem himmlischen Vater Agnis, im Rigveda Tvashtar, neben Jahve der „Zimmermann" Joseph als Vater des göttlichen Mittlers steht, so wird der göttliche Künstler Hephästos, dessen Zusammenhang mit Tvashtar offenbar ist, neben Zeus, dem Himmelsvater, als Erzeuger des Hermes angesehen.[3]

Ist nun Joseph, wie wir früher gesehen haben, ursprünglich ein Gott, so ist Maria die Mutter Jesu, eine Göttin. Sie ist unter dem Namen Maya, die Mutter Agnis, d. h. das mütterliche und schöpferische Prinzip schlechthin, als welches sie im Rigveda bald als Reibholz, die weiche Holzunterlage, worin der Feuerquirl herumgedreht wird, bald als die Erde aufgefaßt wird, mit welcher sich der Himmel begattet. Sie tritt unter dem gleichen Namen als die Mutter Buddhas sowie des griechischen Hermes auf, ist identisch mit der Maira (Maera), wie nach Pausanias VIII 12, 48 die Plejade Maia, die Gattin des Hephästos, heißt, erscheint bei den Persern als die „jungfräuliche" Mutter Mithras unter dem Namen Mihr, was ebensowohl Himmel wie Liebe bedeutet, ist dieselbe, wie Myrrha, die Mutter des syrischen Adonis, wie Semiramis, die Mutter des babylonischen Ninus (Marduk), und tritt in der arabischen Legende unter dem Namen Mirjam als Mutter des mythischen Heilands Josua

---

[1] Vgl. Joh. 10, 3, 7, 9. [2] O. Gruppe: Griech. Mythologie 1906 II 1328, Anm. 10. [3] Vgl. Gruppe: a. a. O. 1307 ff. Nach der arabischen Legende soll auch der Vater Abrahams, der hier die Rolle eines Heilands und Erlösers spielt, unter dem Namen Thare ein kluger Werkmeister gewesen sein, indem er aus jedem Holze Bolzen zu schnitzen verstand und sich besonders mit der Verfertigung von Götzenbildern befaßte. (Sepp: Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum 1853 III 82).

auf, während das Alte Testament mit diesem Namen die jungfräuliche Schwester des dem Josua so nahe verwandten Moses bezeichnet und nach Eusebius[1] Merris der Name der ägyptischen Königstochter gewesen sein soll, die den Moses in einem Kasten auffand und dessen Ziehmutter wurde.

Nach alledem erscheint es naiv, zu glauben, daß die Eltern des „historischen" Jesus Joseph und Maria geheißen hätten und sein Vater ein Zimmermann gewesen sei. In Wahrheit spielt sich das ganze Familienleben im Hause des Messias Jesus am Himmel, zwischen Göttern ab und ist nur dadurch ins Irdischmenschliche und Kleinbürgerliche herabgezogen worden, daß die Niederkunft des Messias auf die Erde von Paulus als ein „Armwerden" des Messias, als ein Aufgeben seiner himmlischen Herrlichkeit bezeichnet war,[2] womit alsdann bei der Übersetzung des Mythus ins Historische Christus in einen „armen" Menschen im ökonomischen Sinne des Wortes und der himmlische Künstler und Sonnenvater Joseph in einen gewöhnlichen „Zimmermann" verwandelt wurde. —

Es ist nun ein in allen Religionen Vorderasiens wiederkehrender Zug, daß der „Sohn" der „jungfräulichen" Muttergöttin zugleich der „Geliebte" dieser Göttin im geschlechtlichen Sinne des Wortes ist. Das gilt nicht bloß von Semiramis und Ninus, von Istar und Tammuz, Atargatis (Aphrodite) und Adonis, von Kybele und Attis usw., sondern auch von Aphrodite (Maia) und Hermes,[3] von Maia und Jasios, dem mit Hermes oder Kadmus identischen Kabirengotte, der von seinem Vater Zeus mit dem Blitzstrahl erschlagen, dann aber wieder auferweckt und als Sternbild an den Himmel versetzt sein soll.[4] Man wird aus der Verwandtschaft des Jasios mit Josua schließen dürfen, daß auch zwischen diesem und seiner Mutter Mirjam ein ähnliches Verhältnis bestanden habe. Ja, etwas hiervon schimmert vielleicht auch noch in den Evangelien in dem Verhältnis der verschiedenen Marien zu Jesus hindurch, nur freilich, dem Charakter dieser Schrif-

---

[1] Praep. evang. IX 27. [2] 2. Kor. 8, 9. [3] Gruppe: a. a. O, 1322, 1331.
[4] Preller: Griech. Mythol. 1894, 775f, 855.

Sinn gemäß, in eine ganz andersartige Sphäre und Gefühlsweise übertragen.[1]

Nun ist das Wort „Geist" (ruach) im Hebräischen weiblichen Geschlechtes. Infolge hiervon wurde der Heilige Geist von den Naassenern und den ältesten Christen für die „Mutter" Jesu angesehen. Ja, es scheint, daß bei ihnen die Geburt des göttlichen Sohnes sich überhaupt erst durch die Taufe und die Herabkunft des Geistes vollzogen habe. Nach den uns vorliegenden Evangelien soll bei Gelegenheit der Jordantaufe eine Stimme von oben die Worte haben vernehmen lassen: „Du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe!"[2] In einer älteren Lesart der betreffenden Stelle bei Lukas hingegen, wie sie noch bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts im Gebrauche war, heißt es, und zwar ganz in Übereinstimmung mit Psalm 2, 7: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt." Hierbei ist der Geist, der diese Worte spricht, als ein weibliches Wesen aufgefaßt. Das wird durch die vom Himmel herabkommende Taube bestätigt, denn diese war der heilige Vogel, das Symbol der vorderasiatischen Muttergöttin.[3] Aber nicht bloß die Naassener (Ophiten) nannten[4] den hl. Geist das „erste Wort" und die „Mutter aller Lebendigen", auch andere gnostische Sekten, wie die Valentinianer, faßten den in Gestalt der Taube niedersteigenden Geist geradezu als das „Wort der Mutter von oben, der Sophia", auf.[5] Im Sinne dieser Anschauung galt die Taufe auch

---

[1] Robertson: Christianity and Mythology 322. [2] Matth. 3, 17; Mark. 1, 11; Luk. 3, 22. [3] Phereda oder Pheredet, die Taube, bildet die chaldäische Wurzel des Namens Aphrodite, wie die Göttin in dem von zwei Tauben gezogenen Wagen bei den Griechen hieß. In ganz Vorderasien stand der Taubenkultus mit demjenigen der Muttergöttin in Zusammenhang. Bekanntlich ist die Taube, als Sinnbild der Unschuld oder Seelenreinheit, auch der Vogel der jungfräulichen Maria, die oft mit einer solchen verglichen wird, ja, im Protevangelium des Jakobus selbst geradezu eine Taube heißt, die im Tempel niste, eine deutliche Anspielung auf den Taubenkultus der syrischen Aphrodite oder Atargatis (Astarte, Astaroth). [4] Irenäus 1, 28. [5] Hippolyt IV, 35. Das erinnert daran, daß auch nach persischer Vorstellung neben der Dreieinigkeit von Himmel (Ahuramazda), Sonnenfeuer (Mithra) und Luft (Geist, „Wort", Honover, Spenta Ar-

in den Mysterien als eine Neugeburt. Ja, deren griechische Bezeichnung phótisma, phōtismós, d. h. Erleuchtung, läßt ihren Ursprung aus dem Feuerkultus noch klar erkennen, wie denn auch Justinus von einer Feuererscheinung bei der Taufe Jesu spricht[1] und damit auf den Zusammenhang jenes feierlichen Aktes mit der Geburt des Feuergottes anspielt.[2] Bei dem syrischen Hymnendichter Ephrem sagt der Täufer zu Jesus: „Ein Funke Feuers in der Luft wartet deiner über dem Jordan. Wenn du ihm folgst und getauft sein willst, so übernimm du selbst, dich abzuwaschen, denn wer vermag brennendes Feuer mit den Händen anzufassen? Du, der ganz Feuer ist, erbarme dich meiner!"[3] Bei Lukas 3, 16 und Matth. 3, 11 heißt es in demselben Sinne: „Ich taufe euch mit Wasser; es kommt aber ein Stärkerer nach mir, der wird euch mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen." Und Lukas 12, 49f. lesen wir gar die Worte: „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon! Aber ich muß mich zuvor taufen lassen mit einer Taufe." Da ist die Beziehung auf das Feuer in die Augen fallend, das durch die „Taufe", das Übergießen mit nährender Flüssigkeit, in Brand gesetzt wird, wie wir dies beim Agnikultus gesehen haben.[4]

maiti) als viertes Prinzip die Erde (Anahita, Anaitis, Tanit) stand, die sich zu Mithra ebenso verhält, wie Istar zu Tammuz, Kybele zu Attis, Atargatis zu Adonis, Maya zu Agni, Aphrodite zu Hermes, Maria zu Jesus usw., für gewöhnlich aber mit dem „Wort" Gottes, dem hl. Geiste, zusammenfloß. Cumont: a. a. O. II, 87f.

[1] Dialog. 88. [2] Man kann hiernach eigentlich nicht sagen, wie es üblich ist, daß Markus, bei welchem die Geburtsgeschichte des Matthäus und Lukas fehlt, von einer übernatürlichen Geburt Christi nichts gewußt habe. Denn die Erzählung von der Taufe ist eben seine Geburtsgeschichte, während die bezügliche Erzählung der andern Evangelisten erst viel später zustande gekommen ist, als der ursprüngliche Sinn der Taufgeschichte bei Markus nicht mehr verstanden wurde. [3] Zitiert bei Usener: Religionsgesch. Untersuchungen. I, 1889, 64. [4] So soll auch Mithra am Ufer eines Flusses geboren sein, wie Jesus die Taufe im oder am Jordanfluß empfing. Dabei pflegt der „Felsengeborene" dargestellt zu werden mit einer Fackel in der linken, einem Schwerte oder Messer in der rechten Hand (Cumont:

Wie der den Essenern nahe stehende Johannes die Bußfertigen unter freiem Himmel, im Jordan taufte, so pflegten auch die Mandäer, deren Zusammenhang mit den Essenern höchstwahrscheinlich ist, die Taufe nur in fließendem Wasser vorzunehmen, weswegen sie später auch wohl als „Johanneschristen" bezeichnet wurden. Dieser Brauch hing bei ihnen offenbar damit zusammen, daß der von ihnen als Erlöser verehrte Hibil Ziwâ eine Form des Marduk und dieser ein Sohn des großen Wassergottes Ea war, also auch seinerseits die heiligende und entsühnende Kraft des Wasser in sich verkörperte.[1] Auf der andern Seite diente, wie gesagt, auch im Agnikultus die „Salbung" des Gottes mit Milch, geschmolzener Butter und der Somaflüssigkeit dazu, die Lebenskräfte des göttlichen Kindes zu stärken und den im Reibholz schlummernden Funken zur lodernden Flamme anzufachen, und es ist kein Zweifel, daß auch diese Vorstellung in die Taufe mit hineinspielt, wie sie allgemein in den Mysterienkulten vorgenommen wurde. Durch die Taufe wurden die neu Aufgenommenen innerlich „erleuchtet", und oft genug, z. B. in den Mithramysterien, war der feierliche Akt auch äußerlich mit dem Aufstrahlen eines Lichtes, der Vorführung des Kultgottes selbst in einer Lichterscheinung verbunden.[2] Dadurch wurden die Gläubigen „wiedergeboren", sowie Agni bei seiner Geburt „getauft" und hierdurch dazu veranlaßt wurde, hell aufzuleuchten und die Unterschiede der in der Finsternis verborgenen Welt zu offenbaren:

Myst. d. Mithra 97). Das erinnert an den Ausspruch Jesu bei Matth. 10, 34: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu spenden, sondern das Schwert." [1] Vgl. oben S. 24. [2] Vgl. Wobbermin: Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896, 154ff. Auch die christliche Kirche hat die Taufhandlung mit einem ungewöhnlichen Glanz von Lichtern und Kerzen umgeben. Nicht bloß das Gotteshaus war hierbei festlich erleuchtet, sondern auch jeder einzelne Täufling mußte eine brennende Kerze tragen. Die uns erhaltenen Predigten zum Epiphanienfest, dem Feste der Geburt und Taufe des Heilands, die früher in eins zusammenfielen (!), überbieten sich in der Schilderung der Lichterpracht, ja, der Tag des Festes selbst hieß geradezu der „Tag der Lichter" oder „die Lichter" (phōta).

„Verschlungen war die Welt, verhüllt vom Dunkel;
Lichtglanz erschien, als Agni ward geboren.“[1]
„Mit hellem Glanze strahlet weithin Agni,
In Herrlichkeit macht alles offenbar er.“[2]

Ein volles Verständnis der Jordantaufe dürfte freilich erst erreicht werden, wenn wir auch hier die Übersetzung der Taufe ins Astrologische in Betracht ziehen. Es scheint nämlich, daß Johannes der Täufer, wie dieser uns in den Evangelien entgegentritt, keine historische Persönlichkeit ist. Er ist, außer durch die Evangelien, nur durch Josephus[3] bezeugt, und diese Stelle unterliegt, obwohl sie bereits dem Origenes bekannt war,[4] dem dringenden Verdachte, eine Fälschung von christlicher Hand zu sein.[5] Auch ist die Darstellung des Verhältnisses zwischen Johannes und Jesus in den Evangelien von Dunkelheiten und Widersprüchen nicht frei, die alsbald verschwinden, sowie man annimmt, daß hinter dem Namen des Johannes, der im Hebräischen soviel wie „Gotthold“ bedeutet, sich der babylonische Wassergott Oannes (Ea) verbirgt, mit dessen Kultus die Taufe in Verbindung stand, und die Jordantaufe Jesu die irdische Widerspiegelung eines ursprünglich astralen Vorgangs darstellt. Auch die Sonne nämlich beginnt ihren Jahreslauf mit einer Taufe, indem sie alsbald nach ihrer Geburt in die Tierkreiszeichen des Wassermannes und der Fische eintritt, und dieses uranische Wasserreich, in welchem das Tagesgestirn alljährlich gereinigt und wiedergeboren wird, ist der Eridanus, der himmlische Jordan oder Jahresfluß (ägypt. iaro oder iero der Fluß), worin die vorbildliche Taufe des göttlichen Weltheilands vor sich geht.[6] Daher heißt es bei Ephrem in seinen Hymnen auf die Epiphanie des Gottessohnes: „Es trat Johannes hervor und betete den Sohn an, dessen Gestalt ein ungewohnter Lichtglanz umstrahlte,“ und „da Jesus die Taufe empfangen, stieg

[1] Rgv. X 88, 2. [2] Rgv. V 2, 9. [3] Antiqu. XVIII 5, 2. [4] Contra Celsum I 47. [5] Graetz nennt sie „eine unverschämte Interpolation“, Gesch. d. Juden III 1888, 278. Vgl. J. Chr. K. v. Hofmann: Die heiligen Schriften des N. T. VII, Tl. 3, 1876, 4f; Schürer: Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu I. 438 Anm. [6] Vgl. Sepp: a. a. O. I, 168ff.

er alsbald empor, und sein Licht erglänzte über die Welt." In der unter dem Namen des Severus uns erhaltenen syrischen Taufliturgie lesen wir die Worte: „Ich, sagte er, taufe mit Wasser, aber jener, der kommt, mit Feuer und Geist, dem Geiste nämlich, der von der Höhe herabstieg in Gestalt einer Taube über seinem Haupte, der ist getauft worden und ist aufgestiegen aus der Mitte des Wassers, und aufgegangen ist sein Licht über die Erde."[1] Nach dem vierten Evangelium war Johannes nicht selbst das Licht, aber er zeugte von dem Licht, jenem „wahrhaftigen Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in die Welt kommen", wodurch die Welt gemacht ist, und von dessen Fülle wir alle Gnade genommen haben.[2] Da ist die Beziehung zur Sonne unverkennbar, wie denn auch die Geburtsgeschichte des Johannes[3] derjenigen der Sonnengötter Isaak[4] und Simson[5] nachgebildet ist. Aber auch der Täufer selbst wird von Jesus bei Johannes ein „brennendes und scheinendes Licht" genannt,[6] und er selbst bemerkt, als er von den großen Erfolgen Jesu hört: „Er muß wachsen, ich muß abnehmen",[7] ein Wort, das vielleicht doch nicht erst später auf die Sommersonnenwende bezogen wurde, wo die Sonne, auf dem Höhepunkt ihrer Laufbahn angelangt, in die winterliche Hemisphäre eintritt und ihre Kraft mit jedem Tage abnimmt. Johannes soll sechs Monate vor Jesus geboren sein.[8] Auch dies deutet darauf hin, daß beide im Grunde identisch sind, daß sie nur die verschiedenen Hälften des Jahres, die Sonne als absteigendes und aufsteigendes Gestirn repräsentieren und sich zueinander, wie Caleb und Josua, wie Nergal und Tammuz usw., verhalten. Johannes der Täufer wird dargestellt mit einem Kleide von Kamelshaaren an, einen ledernen Gürtel um seine Lenden.[9] Das erinnert an die Tracht des Propheten Elias,[10] mit welchem ihn Jesus selbst vergleicht,[11] und auch Elias, der bei den Juden als ein Vorläufer des Messias galt, ist eine auf den Boden der Geschichte verpflanzte Gestalt des

[1] Vgl. Usener: a. a. O. 62. [2] 1, 8, 9, 10, 16; vgl. Matth. 4, 16. [3] Luk. 1, 5ff. [4] Gen. 17, 16ff. [5] Richt. 13, 2ff. [6] 5, 35. [7] Joh. 3, 30. [8] Luk. 1, 26. [9] Matth. 3, 4. [10] 2. Kge. 1, 8. [11] Matth. 11, 14.

Sonnengottes; er ist nämlich derselbe, wie der griechische Helios, der germanische Heljas und ossetische Ilia, mit dem er sich in den wichtigsten Punkten berührt, oder es sind doch jedenfalls Züge dieses Gottes auf die Gestalt des Propheten übertragen worden.[1]

[1] Vgl. Nork: Realwörterbuch, I 451 ff. So tritt auch der Täufer Johannes in den Evangelien als der „Vorläufer", Verkündiger, Herold und Wegbereiter Jesu auf, und es scheint, daß die Stellung Aarons zu Moses, als dessen Mund oder Herold jener hingestellt wird, zur Erfindung der Täufergestalt mitgewirkt hat. Eine ähnliche Stellung nimmt im Alten Testament der „Engel des Angesichts", der Bote, Mittler, Gesandte und „Anfang der Wege Gottes", der rabbinische Metatron ein, den wir früher als identisch mit Josua erkannten (s. o. S. 22 f.) In der syrisch-phönizischen Religion und der griechischen Mysterienlehre entspricht ihm Kadmus, Kadmilos oder Kadmiel, eine Form des Götterboten und Mittlers Hermes, der auch Jasios (Josua) heißt, und dessen Name wörtlich den bedeutet, „der vor dem Gotte hergeht", von ihm weissagt, den Verkündiger, Herold oder Vorläufer des kommenden Gottes (Vgl. Schelling: Die Gottheiten von Samothrake Ww. I, 8: 358, 392 ff.). Esr. 2, 40; 3, 9 und Nehem. 7, 43 heißt Kadmiel ein Levit, der mit dem Hohenpriester Josua stets zusammen genannt wird. Das ist vielleicht nur ein anderer Name des letzteren selbst und kennzeichnet diesen als den Diener und Herold Gottes. Nun ist Kadmiel der Erfinder der Schrift und Begründer der Kultur und insofern identisch mit Oannes, dem babylonischen „Wassermann" und Taufgott (Movers: a. a. O. 518 ff.). Sollte am Ende Oannes (Johannes) der Täufer auf diese Weise zum Kadmiel, zum „Vorläufer" und Wegbereiter Jesu geworden sein, der dessen nahe Ankunft verkündigt, und der Jesusgott sich infolge hiervon in zwei verschiedene Gestalten, den Josua-Kadmiel (Johannes) und den Messias Jesus gespalten haben? Es ist in dieser Hinsicht gewiß nicht bedeutungslos, daß auch die Gestalt des Hohenpriesters Josua bei Sacharja zwischen dem Messias (Zemah) und einem bloßen Vorläufer des letzteren schillert. Die Frage des Johannes an Jesus: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" (Matth. 11, 3) ist genau die Frage, die dem Leser bei der Lektüre der betr. Stellen des Sacharja aufstößt. Vielleicht findet so auch die Anwesenheit der Taube bei der Jordantaufe noch eine genauere Erklärung, denn die Taubengöttin Semiramis ist die Gattin des Oannes (Ninus), Johannes und die Taube demnach das Elternpaar, das bei der „Geburt" des göttlichen Sohnes zugegen ist. Aber auch der gewaltsame Tod des Johannes auf Befehl des Herodes und das abgeschlagene Haupt des Propheten auf der Schüssel hat sein Vorbild im Mythus des Kadmilos. Denn diesem

soll das Haupt von seinen Brüdern abgeschlagen und auf einem ehernen Schilde begraben sein, eine Kulterzählung, die besonders in den Mysterien der Kabirengötter, zu denen Kadmilus gehört, eine Rolle spielte (vgl. Creuzer: Symbolik und Mythologie der alten Völker II 1820, 535, 545, 558). Nach Josephus (a. a. O.) soll Johannes getötet sein, weil Herodes politische Unruhen von seinem Auftreten befürchtete, während Matthäus ihn der Rache des Herodes zum Opfer fallen läßt, den Johannes der sträflichen Ehe mit der Frau seines Bruders beschuldigt hatte. Indessen wird auch hierzu der Prophet Elias, der den Ahab anklagt, seinem Weibe Isebel nachgegeben und Naboth ermordet zu haben (1. Kge. 21), zugleich mit dem Propheten Nathan das Vorbild geliefert haben, der dem Könige David vorwirft, den Uria getötet und dessen Weib geheiratet zu haben (2. Sam. 12, vgl. auch Esther 5; 7, 2). — Hiernach wird sich im Bewußtsein der Nachwelt eine religiöse Bewegung oder Sekte zur Gestalt des Täufers Johannes verdichtet haben, deren Anhänger den Essenern nahe standen, im Hinblick auf die unmittelbare Nähe des Himmelreiches zur Sinnesumkehr aufriefen, den Messias im Sinne Daniels wesentlich als den von Gott „erweckten“ Richter über die Lebendigen und Toten auffaßten und durch die Taufe den Bußfertigen die zauberischen Wirkungen zuzuwenden suchten, die von dem Namen ihres Kultgottes Johannes (Oannes), des babylonisch-mandäischen Tauf- und Wassergottes, ausgehen sollten. Der strenge und düstere Charakter dieser Sekte dürfte sich in dem Charakterbilde des evangelischen Johannes widerspiegeln, und zwischen ihr und der Jesussekte scheinen mancherlei Berührungen, Reibungen und Übertritte stattgefunden zu haben (Matth. 11, 1ff; Luk. 7, 18ff; Joh. 1, 37). Vielleicht war die Jesussekte ursprünglich nur eine Absplitterung und Weiterbildung derjenigen Auffassung, welche die Johannesjünger vom Messias hatten, wie dies in der angeblichen Blutsverwandtschaft zwischen Jesus und Johannes zum Ausdruck kommt. Jedenfalls empfanden deren Anhänger mit ihrem Glauben an das Leiden, den Tod und die Auferstehung des Messias ihre Ansicht als die höhere und vollkommenere gegenüber derjenigen der Johannisjünger, die über die allgemeinen Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik nicht wesentlich hinausgegangen zu sein scheinen. Nach Matth. 3, 13 soll Jesus aus Galiläa, dem „Galiläa der Heiden“, zur Taufe des Johannes gekommen sein. Darin wird die ursprünglich heidnische Herkunft des Jesusglaubens angedeutet sein. „Das Volk, das in Finsternis saß, hat ein großes Licht gesehen, und die da saßen am Ort und im Schatten des Todes, denen ist ein Licht aufgegangen“

auf der Höhe ihres Jahreslaufes zur Zeit der Sommersonnenwende, wenn ihr Lauf sich wieder abwärts neigt.[1] Auch diese Vorstellung findet sich in den Evangelien, und zwar in der Erzählung von der Verklärung (Durchleuchtung) Jesu auf dem Berge,[2] die im Zusammenhange seines von den Evangelien geschilderten Lebensjahres genau die Stelle einnimmt, wie die „Feuertaufe" der Sonne im babylonischen Weltsystem, indem auch sie den Höhe- und Wendepunkt im Leben des christlichen Heilands bezeichnet. Hier erscheinen Moses und Elias dem Heiland, der wie eine Lichtgestalt erstrahlt, „und seine Kleider wurden hell und sehr weiß, wie der Schnee, wie kein Walker auf Erden sie zu bleichen vermag." Und es kam eine Wolke, die überschattete die drei Jünger, die Jesus mit sich auf den Berg genommen hatte. Und eine Stimme kam aus der Wolke und sprach: „Dies ist mein Sohn, der Geliebte, höret auf ihn!" Wie bei der Taufe, so wird also Jesus auch hier durch die himmlische Stimme geradezu für den Sohn und Geliebten Gottes oder vielmehr des Heiligen Geistes erklärt. Da dieser, wie gesagt, im Hebräischen weiblichen Geschlechtes ist, so geht hieraus hervor, daß wir in jener Stelle eine Parallele zur Jordantaufe Jesu vor uns haben. Man faßt den Vorgang gewöhnlich so auf, als sollte mit ihm die höhere Bedeutung Christi gegenüber den beiden Hauptvertretern des alten Bundes bekräftigt und Jesus durch die

---

(Matth. 4, 16; vgl. Smith: a. a. O. 95). Der Gegensatz der beiden verschiedenen Sekten war jedenfalls so groß, daß die Johannesanhänger allem Anscheine nach nichts vom menschlichen Leiden und Sterben des Messias wußten, wie die Zwölf zu Ephesus, die bloß die Taufe des Johannes empfangen hatten, sowie der beredte und schriftkundige Alexandriner Apollo, der trotzdem die Heilsbotschaft (ta perí toū Jesoū) verkündigte (Apg. 18, 24ff; 19, 1—7; vgl. Smith: a. a. O. 6ff; 91ff). [1] Vgl. Sepp: Heidentum I 170f.; 190f. Winckler: Die babylonische Geisteskultur 89. 100f. Durch diese Beziehung der evangelischen Geschichte zum Sonnenlaufe erklärt es sich, daß die Wirksamkeit Jesu von der Jordantaufe bis zum Tode nach der synoptischen Darstellung nur ein Jahr beträgt. Es ist das mythologische Jahr vom Durchgang der Sonne durch die Wasserregion im Januar und Februar bis zum völligen Erlöschen ihrer Kraft im Dezember. [2] Markus, Kap. 9, 2—7.

Verklärung vor Moses und Elias verherrlicht werden. Indessen verbirgt sich hinter der Gestalt des israelitischen Elias offenbar auch hier der Sonnengott Helios, weshalb denn auch das Christentum die alten Kultstätten des Zeus und Helios auf Anhöhen in Kapellen des Elias umgewandelt hat. Dann ist aber Moses kein anderer als der Mondgott, der kleinasiatische Mēn, und dadurch in die Erzählung hineingekommen, daß die göttlichen Gesetzgeber in fast allen Mythologien mit dem Monde, dem Zeitmesser und Ordner alles Geschehens, zusammenfließen (Vgl. Manu bei den Indern, Minos bei den Griechen, Men (Min) bei den Ägyptern usw.).[1] Schon David soll nach Justin[2] geweissagt haben, Christus werde „vor der Sonne und dem Monde" geboren werden. Auch erscheinen Mond und Sonne oft auf den Abbildungen des vorderasiatischen Erlösergottes, z. B. des Mithra, und erbleichen vor dem Glanz des jungen Lichtgottes, wie wir dieses beim Buddha gesehen haben[3], und wie es nach der Vorstellung des Rigveda auch bei der Geburt des Kindes Agni der Fall ist. Insofern haben wir demnach in der Verklärungsgeschichte der Evangelien nur eine andere Fassung der Geburtsgeschichte des Licht- und Feuergottes vor uns, — eine solche liegt, wie gesagt, auch der Erzählung der Taufe des christlichen Heilands zugrunde[4] — und auch dort verbindet sich mit dem Gedanken der Neugeburt des Heilands derjenige einer Taufe Jesu, und zwar der „Feuertaufe", wie sie der Sonne auf der Höhe ihrer Wirksamkeit zuteil wird.[5]

---

[1] An die Mondnatur des Moses erinnern noch die Hörner (Mondsicheln), die er übrigens mit Jahve teilt, wie dessen syrisches Ebenbild Hadad zeigt (Winckler: Gesch. Israels II 94). Moses ist seinem Namen nach der „Wasserzieher". Der Mond aber ist nach antiker Anschauung das Wassergestirn schlechthin, der Tau- und Regenspender, und die Wurzel ma (mo), die im Namen des Moses auf das Wasser hindeutet, ist auch zugleich in den verschiedenen Ausdrücken für den Mond enthalten. [2] Contra Tryph. cp. 46. [3] Vgl. oben 67. [4] Burnouf: a. a. O. 195 f. [5] Daß bei der näheren Ausmalung dieses Vorgangs auch alttestamentliche Vorstellungen mitgewirkt haben, ist schon von andern hervorgehoben worden. So hat dem Erzähler ohne Zweifel bei der Verklärung Jesu zugleich die Verklärung des Moses auf dem Sinai vorgeschwebt. Und wie Jesus seine drei Hauptjünger mit auf den Berg der Verklärung nimmt, so

6. DAS SELBSTOPFER DES MESSIAS; DAS ABENDMAHL

Wie die Taufe, so hat auch das Sakrament des „Abendmahles“, der Genuß der heiligen Hostie und des Weines, an dessen Stelle bei einigen Sekten auch Wasser trat, sein Vorbild im uralten Feuerkultus. Wenn das heilige Feuer auf dem Altar entflammt war, pflegten die Gläubigen, wie der Rigveda zeigt, sich niederzusetzen, um das aus Mehl und Butter hergestellte Weihgebäck, das Symbol aller festen Nahrung, und den Somatrank, das Symbol aller flüssigen Nahrung, zu sich zu nehmen. Unsichtbar dachte man sich Agni in diesen Stoffen wohnen: im Mehl gleichsam als der konzentrierten Sonnenwärme, im Soma, weil das Getränk durch seine feurige Beschaffenheit und belebende Kraft die Natur des Feuer- und Lebensgottes offenbarte. Ihr Genuß vermittelte den Gläubigen die Gemeinschaft mit Agni. Dadurch verleibten sie sich den Gott ein, fühlten sie sich selbst in ihn verwandelt, über die gewöhnliche Wirklichkeit emporgehoben und als Glieder eines gemeinschaftlichen Leibes, gleichsam als Ein Herz und Eine Seele, von demselben Gefühl der Zusammengehörigkeit und Brüderlichkeit „befeuert“. Dann stieg wohl ein Hymnus, wie der folgende, aus dankerfüllter Brust gen Himmel:

„O starker Agni, treugesinnt
vereinigst wahrhaft alles du.
Entzündet an der Andacht Ort,
bring alles Gute uns herbei!
Vereinigt kommt, vereinigt sprecht,
und eure Herzen seien eins;
so wie die alten Götter sich
einmütig setzen an ihr Teil.
Gleich ist ihr Plan, und gleich ist die Versammlung
und gleich ihr Sinn, vereinigt die Gedanken.
So bet' ich auch zu euch mit gleicher Bitte
und opfre euch mit gleichem Opfergusse.

Moses seine drei Vertrauten, nämlich Aaron, Nadab und Abihu, zur Teilnahme an der Anschauung Jahves. Strauß: Leben Jesu II 269 ff.

Die gleiche Absicht habt ihr ja,
und eure Herzen sind vereint.
Vereinigt laßt eu'r Denken sein,
damit ihr schön verbunden seid."[1]

Während so die Gläubigen durch den Genuß des heiligen Gebäcks und des feurigen Somatrankes sich mit dem Gotte vereinigten und mit dessen „Geist" erfüllten, brannten auf dem Altare die ihm dargebrachten Opfergaben, die gleichfalls aus dem Somatrank und Weihgebäck bestanden, und machten das heilige Mahl zu einem solchen, das gemeinsam von Agni und den Menschen eingenommen wurde. Der Gott war bei dem ihm geweihten Mahle und in dem letzteren zugegen. Er verzehrte die Gaben, verwandelte sie in Feuer und trug sie im duftenden Rauch mit sich empor zum Himmel, wo sie von den übrigen göttlichen Wesen und schließlich vom Himmelsvater selbst genossen wurden. So wurde Agni nicht bloß zum Vermittler des Opfers, zum mystischen Opferer und Priester, sondern, da die Opfergaben nur ihn selbst in stofflicher Form enthielten, zu einem Opferer, der seinen eigenen Leib als Opfer darbrachte.[2] Indem der Mensch Gott opferte, opferte zugleich Gott selbst, ja, dieses Opfer Gottes war ein solches, bei welchem Gott nicht bloß Subjekt, sondern auch Objekt, ebenso der Opferer wie das Opfer war. „Es war eine dem Inder geläufige Vorstellung", sagt Max Müller, „das Feuer auf dem Altare zugleich als Subjekt und Objekt des Opfers zu fassen. Das Feuer verbrannte das Opfer und war somit gleichsam der Priester; das Feuer trug das Opfer zu den Göttern und war somit ein Vermittler zwischen Menschen und Göttern; das Feuer stellte aber auch selbst etwas Göttliches, einen Gott vor, und wenn diesem Gotte Ehre erzeugt werden sollte, so war das Feuer sowohl Subjekt wie Objekt des Opfers. Daher die erste Vorstellung, daß Agni sich selbst opfert, d. h. daß er sein eigenes Opfer für sich selbst darbringt, dann aber, daß er sich selbst zum Opfer bringt, woraus dann die späteren Legenden entstanden."[3] Das Opfer

[1] Rgv. X 191; vgl. I 72, 5. [2] Rgv. III 28; VI 11. [3] Max Müller: Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft, Anm. zu S. 219.

des Gottes ist ein Opfer des Gottes, wobei der Genitiv hier in objektivem, dort in subjektivem Sinne zu verstehen ist, d. h. das Opfer, das der Mensch dem Gotte darbringt, ist ein Opfer, das der Gott darbringt, und dies Opfer des Gottes ist zugleich ein solches, bei welchem der Gott sich selbst als Opfer darbringt.

Im Rigveda führt Agni, als Priester- und Opfergott, auch den Namen Viçvakarman, d. h. „Allvollbringer", und der Hymnus X, 81 schildert ihn zugleich als den Weltschöpfer, der die Welt ins Dasein ruft und dabei seinen eigenen Leib zum Opfer hingibt; daher denn die Welt nach X 82 auch nicht etwas außer ihm Vorhandenes, sondern die Erscheinung des Viçvakarman darstellt, in die er bei der Schöpfung gleichsam auseinander gegangen ist. Auf der andern Seite wird der Purusha, der Urmensch, als derjenige hingestellt, aus dessen Leib die Welt gebildet wurde.[1] Der Purusha aber ist, wie wir gesehen haben, das Urbild des mandäischen und apokalyptischen „Menschensohnes". Darin liegt die Bestätigung dafür, daß der „Menschensohn" kein anderer als Agni ist, der menschlichste der vedischen Götter. Bedeutet doch übrigens auch der Ausdruck „Messias" in gewissem Sinne nur einfach „der Mensch". Dem hebräischen Meschiach nämlich entsprechen die Namen Meschia und Meschiane, wie in der Mazdareligion die ersten Sterblichen, die Ureltern der gefallenen Menschheit hießen, die nun ihrer Wiedererhöhung durch einen andern Meschia entgegenharrte. Auch den Juden war diese Bedeutung des Wortes Messias nicht fremd, wenn sie den letzteren als den „neuen Adam" in die Mitte der Zeiten stellten. Denn Adam heißt gleichfalls soviel wie Mensch;[2] der Messias, als der neue Adam, war demnach auch für sie nur eine Erneuerung des Urmenschen in erhöhter und ver-

[1] Rigveda X 90. [2] Der Rigveda beschreibt den Purusha als ein riesiges Urwesen (man denke an den eddischen Ymir), der die Erde auf allen Seiten bedeckt und noch zehn Finger darüber hinausragt. So schreibt auch der Talmud (Chagiga 12, 1) dem Urmenschen Adam eine Riesengröße zu, indem er mit seinem Haupte bis an den Himmel, mit seinen Füßen bis an der Welt Ende gereicht habe. Ja, die Essener ließen nach Epiphanius (Haeres. XIX, 4) auch die Größe Christi, des „zweiten Adam", ins Maßlose ausgedehnt sein.

besserter Gestalt. Dieser Gedanke, daß die Menschheit eine Erneuerung durch einen andern typischen Vertreter ihrer selbst bedürfe, geht letzten Endes auf Indien zurück, wo nach der Zerteilung des Purusha ein neuer Mensch in Manu oder Manus ersteht, um als gerechter König, erster Gesetzgeber und Begründer der Kultur und nach seinem Tode als Richter in der Unterwelt zu herrschen (vgl. den kretischen Minos). Manu aber, dessen Name wiederum nur der Mann oder der Mensch (manusha) bedeutet, gilt als Sohn des Agni, ja, fließt auch wohl ganz mit diesem zusammen, weil Leben, Geist und Feuer in der Anschauung des Naturmenschen Wechselbegriffe sind, das Geistige, Verständige jedoch es ist, was in dem Namen des Manu (man = messen, ermessen) ausgedrückt liegt.[1] Wir erhalten so zugleich einen neuen Grund dafür, weshalb der Gotterlöser ein menschenartiges Wesen ist, und wir verstehen nicht bloß, warum der „erstgeborene Sohn Gottes" nach der Vorstellung des gesamten vorderasiatischen Synkretismus das Prinzip der Weltschöpfung, sondern zugleich, weshalb die Erlösung, die er den Menschen vermittelt, auch aus diesem Grunde als ein göttliches Selbstopfer angesehen werden konnte.[2]

[1] Im Hebräischen heißt Messias „der Gesalbte". Aber auch Agni führt als Opfergott den Namen „der Gesalbte": akta (s. o 63), ja, es scheint, als ob selbst der griechische Christus, als Übersetzung von Messias, mit Agni in Beziehung steht. Denn der Gott, der bei seiner Geburt mit Milch oder dem heiligen Somatranke und Opferbutter übergossen wird, führt den Kultbeinamen Hari. Das Wort bezeichnet ursprünglich den durch Salbung mit Fett und Öl hervorgebrachten Lichtglanz. Es klingt in dem griechischen Charis, einem Beinamen der Aphrodite, an und ist in dem Verbum chrio, salben, enthalten, von welchem Christós die Partizipialform ist (vgl. Cox: Mythology of the Aryan Nations 1903, 27, 254). [2] Daß auch mit Krishna, den wir oben bereits als eine Form des Agni kennen lernten, die Vorstellung eines Selbstopfers verknüpft und seine Menschwerdung als ein Opfer angesehen wurde, beweist die Bhagavadgîta, wo es 2, 16 heißt: „Ich bin die Opferhandlung, bin das Göttesopfer und Menschenopfer; ich bin der Pflanzensaft, der Spruch, die Opferbutter, das Opferfeuer und zugleich das Geopferte." Und 8, 4 sagt Krishna von sich: „Meine Gegenwart in den Wesen ist mein fließendes Sein, meine Gegenwart in den Göttern

Das Opfer des Gottes von seiten des Menschen ist ein Opfer des Gottes selbst — erst hiermit ist die Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott vollkommen. Der Gott opfert für den Menschen, indem der Mensch für Gott opfert, ja, mehr als dies, er opfert sich für den Menschen, er gibt seinen eigenen Leib dahin, damit der Mensch die Früchte seines Opfers ernte. Der göttliche „Sohn" bringt sich selbst als Opfer dar: vom „Vater" als Licht und Wärme auf die Welt herabgesendet, geht er als „befeuernder und belebender Geist" in Gestalt des Brotes und des Weines in die Menschen ein, verzehrt sich im Feuer selbst und vereinigt die Menschen mit dem Vater droben, indem er durch das Ausschalten seiner eigenen Persönlichkeit die Getrenntheit und Verschiedenheit zwischen beiden aufhebt. So tilgt Agni die Fremdheit zwischen Mensch und Gott, so brennt er ihre Sünden mit der Glut seines feurigen Wesens hinweg und vergeistigt und durchleuchtet sie in ihrem Innern. Durch die belebende Kraft des „Feuerwassers" hebt er die Menschen über die gemeine Wirklichkeit zum Urquell ihres Seins empor und vermittelt ihnen durch sein eigenes Opfer ein seliges Leben im Himmel. Im Opfer also fließen Gott und Mensch zusammen. Da steigt der Gott zum Menschen herab und wird der Mensch zu Gott er-

---

ist der Purusha (mein Sein als Purusha), meine Gegenwart in den Opfern ist mein in diesem Leibe verkörpertes Ich." Aber auch Mithra opfert sich für die Menschheit. Denn der Stier, dessen Tötung durch den Gott im Mittelpunkte aller kultischen Darstellungen des Mithra steht, ist ursprünglich kein anderer als dieser selbst, die Sonne im Tierkreiszeichen des Stieres, im Frühlingsäquinoktium, das Stieropfer somit gleichfalls ein Symbol des Gottes, der sein eigenes Leben dahingibt, um durch seinen Tod ein neues, reicheres und besseres Leben zu befördern. Auch Mithra vollzieht dies Selbstopfer, obzwar mit widerstrebendem Herzen, im Auftrage des Himmelsgottes, wie ihm jener durch den Raben, den Boten des höchsten Gottes, überbracht wird (Vgl. Cumont: a. a. O. 98ff.). Und wie nach vedischer Vorstellung der Purusha von den Göttern und Dämonen zerstückelt und aus seinen Teilen die Welt gebildet sein soll, so sollte auch nach persischer Vorstellung der Weltstier Abudad im Beginne der Schöpfung oder der Stiermensch Gayomart sein Blut für die Welt vergossen haben, um in Mithra wieder aufzuleben (Sepp: a. a. O. I 330, II 6f.).

noben. Das ist der gemeinsame Gedanke, der schon im Rigveda zum Ausdruck kommt, der alsdann in den Geheimkulten und religiösen Verbänden Vorderasiens das eigentliche „Mysterium“ bildete, dem Sakramente des „Abendmahles“ zugrunde lag, den Menschen die Gewißheit eines seligen Lebens im Jenseits verbürgte und sie mit dem Gedanken des leiblichen Todes aussöhnte.[1] Ist doch Agni eben nichts anderes als die körperliche Wärme in den Individuen und als solche das Subjekt ihrer Bewegungen und Gedanken, das Prinzip des Lebens, ihre Seele. Wenn beim Tode der Leib erkaltet, die Lebenswärme aus dem Körper entweicht, geht das Auge des Verstorbenen zur Sonne, sein Atem in den Wind; seine Seele aber steigt gen Himmel, wo die „Väter“ wohnen, ins Reich des ewigen Lichtes und des Lebens.[2] Ja, so groß ist die Macht Agnis, dieses göttlichen Arztes und Heilandes der Seele,[3] daß er, als der Gott aller schöpferischen Kraft schlechthin, imstande ist, durch bloßes Handauflegen sogar Tote wieder ins Leben zurückzurufen.[4]

Auch im Alten Testamente begegnet uns die Idee eines sakramentalen Mahles. Darauf deutet es hin, wenn 1. Mose 14, 18ff. Melchisedek, der Friedensfürst („König von Salem“), der „Priester Gottes des Höchsten“, dem Abraham ein Mahl von Brot und Wein bereitet und diesem hierbei den Segen des höchsten Gottes erteilt. Denn Melchisedek, der Beherrscher der Friedensstadt Salem, der „König der Gerechtigkeit“, wie er im Briefe an die Hebräer genannt wird, ist in eben diesem Briefe deutlich als ein alter Gott gekennzeichnet: „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlecht und hat weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens; er ist aber verglichen dem Sohne Gottes und bleibet Priester in Ewigkeit.“[5] So berichtet auch der Prophet Jeremia von geweihten Mahlen, bestehend aus Gebäck und Wein, von nächt-

[1] Cumont: Myst. d. Mithra 101. [2] Rgv. X 16. [3] Rgv. X 16, 6. [4] Rgv. 60. Vgl. hierzu Burnouf: a. a. O. 176ff. [5] a. a. O. 7, 3. Er ist Jahve, der König Jeru-Salems selbst (Josephus Ant. 10, 2) und entspricht dem phönizischen Moloch (Melech) Sidyk, der seinen eingebornen Sohn Jehud dem Volke zur Sühne geopfert hatte. Vgl. oben S. 43.

lichen Brand- und Trankopfern, die der Himmelskönigin, d. h. dem Monde, und anderen Göttern dargebracht wurden,[1] und Jesaia eifert gegen diejenigen, die dem Gott einen Trunk richten und dem Meni Trankopfer darbringen.[2] Nun ist Meni kein anderer als der kleinasiatische Mondgott Mēn, als solcher identisch mit der Selene-Mēne, der Mondgöttin in den orphischen Hymnen, und daher, wie sie, ein doppelgeschlechtiges Wesen, sowohl Himmelskönigin, wie Himmelskönig. Hiernach scheint also das Trankopfer von den gesamten Völkerschaften Vorderasiens zu Ehren des Mondes dargebracht zu sein. Als Mondgott (Deus Lunus) und Verwandter Menis, in dessen Kultus gleichfalls ein sakramentales Mahl die Hauptrolle spielte, erscheint aber Agni in den Veden unter dem Namen Manu, Manus oder Soma, auch er ein doppelgeschlechtiges Wesen, woran es noch erinnert, wenn Philo, die rabbinische Spekulation der Kabbala sowie die Gnostiker dem ersten Menschen (Adam Kadmon) zwei Gesichter und eine mannweibliche Gestalt zuschrieben, bis Gott die beiden Geschlechter voneinander trennte.[3] Wir haben hiernach vermutlich auch in Kleinasien den Feuerkultus als die Grundlage des sakramentalen Mahles anzusehen.

Um ein derartiges Mahl handelt es sich nun offenbar auch bei der Darbringung der sog. Schaubrote. Jeden Sabbat wurden von den Priestern zwölf Kuchen „auf den heiligen Tisch vor dem Herrn" gelegt, „und sollen Aarons und seinen Söhnen sein; die mögen sie essen an heiliger Stätte, denn das ist sein allerheiligstes von den Opfern des Herrn zum ewigen Recht."[4] Es scheint mithin, daß dieses Mahl unter dem Vorsitze des Hohenpriesters, als Vertreter Aarons, von zwölf andern Priestern eingenommen wurde, und Robertson erblickt hierin gewiß mit Recht das jüdische Vorbild für das christliche Abendmahl und die Zwölfzahl der dabei anwesenden Apostel. Ist doch der Hohepriester Aaron, seinem Wesen nach eine Per-

[1] a. a. O. 19, 13; 32, 29; 44, 17, 18, 25. [2] a. a. O. 65, 11. [3] Bekanntlich ist auch der germanische Urmensch Mannus nach Tacitus ein Sohn des „Zwitters" Thuisto. [4] 3. Mos. 24, 5—9.

sonifikation der israelitischen Bundeslade, des sichtbaren Ausdrucks für den Bund zwischen Mensch und Gott, eines der Hauptvorbilder des Messias. Und wenn das Selbstopfer des Messias, wie wir oben gesehen haben (S. 43), an dem Selbstopfer des Aaron sein Gegenbild hat, so durfte auch in der Geschichte des christlichen Erlösers die wichtige Feier des aaronischen Opfermahls nicht fehlen. Bekanntlich soll auch Josua, der alttestamentliche Jesus, den wir als einen alten ephraimitischen Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott kennen lernten, bei seinem Übergange über den Jordan sich mit 12 Helfern, aus jedem Stamme einen, umgeben und am andern Ufer, nachdem er das Volk beschnitten, das Passahmahl gefeiert haben.[1] Hieraus darf unter Berücksichtigung des oben über Josua Bemerkten vielleicht der Schluß gezogen werden, daß sein Name dauernd mit dem Genusse des Osterlamms verknüpft blieb.[2] Jedenfalls ist das sog. Abendmahl im Christentume nicht erst später in den Mittelpunkt der religiösen Betätigung getreten, sondern hat von Anfang an diese zentrale Stellung im Kultus derjenigen Sekten eingenommen, aus denen sich das Christentum entwickelt hat. Es ist der Kristallisationspunkt und Höhepunkt der übrigen kultischen Handlungen, gewissermaßen die Keimzelle gewesen, woraus in Verbindung mit der Vorstellung vom Tode und der Auferstehung des Gottheilands die christliche Weltanschauung erwachsen ist. Wie im vedischen Agnikultus das Opfer, das

[1] Jos. 4, 1ff; cp. 5. [2] So bereitet auch Helios, der griechische Sonnengott, himmlische Arzt und Heiland, alljährlich den „Sonnentisch" in der Natur, indem der Gott die Früchte reifen, die Heilkräuter wachsen läßt und die Sterblichen zur belebenden Mahlzeit einladet. „Dieser Sonnentisch war fortwährend im Lande der glückseligen und langelebenden Äthiopen gedeckt; selbst die 12 Götter reisten mit Zeus jährlich auf 12 Tage, d. h. in der letzten Oktave des alten und des neuen Jahres, wie zum Mahle der Agape, dahin." (Sepp: a. a. O. I 275). Übrigens hat die Zwölfzahl bei derartigen feierlichen Mahlen im ganzen Altertume eine typische Bedeutung, z. B. auch bei den Athenern, deren religiöse Bundesmahlzeiten alljährlich beim Frühlingsopfer gefeiert wurden, und ebenso mußten bei den Juden wenigstens 12 Mitglieder um den Tisch des Osterlammes versammelt sein (Sepp: a. a. O. II 316ff.)

die Menschen ihrem Gotte darbringen, zugleich ein Selbstopfer dieses Gottes in subjektivem, wie objektivem Sinne ist, wie hier der gemeinsame Genuß der Opfergaben dem Zwecke dient, dies Opfer sich innerlich anzueignen und dadurch an seiner Wirkung unmittelbar teilzunehmen, so genießt auch der Christ im Brote den Leib seines Gottes und trinkt im Wein dessen Blut, um dadurch gleichsam selbst der Gott zu werden. Die Evangelien aber ließen das Abendmahl mit dem Passahmahl zusammenfallen, weil hierbei ursprünglich ein Mensch verzehrt wurde, der, als Erstgeborener und wertvollste Opfergabe, die Stelle des sich selbst zum Opfer darbringenden Gottes einnahm.[1]

Die Feier sakramentaler Mahle war im ganzen Altertume weit verbreitet. Sie gehörte zu den wichtigsten Kulthandlungen der Mysterienreligionen und stand hier überall zur Idee des Heilands (Soter) und Opfergottes in Beziehung, der sein Leben für die Welt dahingibt. So sollte auch Mithra, der persische Agni, in einem letzten Mahle mit Helios und den übrigen Genossen seiner Mühsale das Ende ihrer gemeinsamen Kämpfe gefeiert haben; und die in die Mithramysterien Eingeweihten feierten dies Ereignis durch gemeinsame Mahlzeiten, in denen sie sich gleichfalls auf mystische Weise mit dem Gotte zu vereinigen bestrebt waren. An den Namen des verjüngten und wiederauferstandenen Mithra, an Saoshyant oder Sosiosch erinnert Saos (Saon oder Samon), der Sohn des Zeus oder des Heilgottes Hermes und einer Nymphe. Er soll die Mysterien auf Samothrake gestiftet haben und scheint mit dem mythischen Sabus identisch zu sein, der den Sabinern ihren Namen gegeben, die italische Kultur begründet und den Wein erfunden haben soll.[2] Sein Name kennzeichnet ihn als den „Opferer" (skr. savana, Opfer), und er erscheint umsomehr als eine abendländische Form des Opfergottes und Somabereiters Agni, als auch Dionysos den Beinamen Saos oder Saotes führte, als Spender des Weins sein Blut für das Heil der Welt vergossen haben, gestorben und wiedererstan-

[1] Ghillany: a. a. O. 510ff. [2] Preller: Griech. Mythol. 398, 850, Ders. Röm. Mythol. 275.

den sein soll und in dem vedischen Agni sein Urbild besitzt. Mit Saos verwandt ist Jasios (Jasion), der Sohn und Geliebte der Demeter oder Aphrodite (Maia) und des Zeus oder des göttlichen „Kunsthandwerkers“ Hephästos (Tvashtar). Wie Saos den Kultus der Kabiren, so soll Jasios den Kultus der Demeter auf Samothrake gestiftet haben und fließt in dieser Beziehung mit Hermes-Kadmus (man denke an den Adam Kadmon der Kabbala und der Gnostiker, der ebenso mit Agni-Manu wie mit Jesus in Beziehung steht), dem himmlischen Opferpriester (Kadmilos, d. h. Gottesdiener) der samothrakischen Religion, zusammen. Sein Name hängt nach Usener mit griech. iasthein, heilen, zusammen, bezeichnet also seinen Träger geradezu als „Heiland“. Eben dies ist aber auch der wahre Sinn des Namens Jason, dessen Träger, eine Form des Ärztepatrons Asklepios (Helios), als Arzt, Dämonenbeschwörer und Stifter heiliger Weihen — die Sage bringt ihn auch mit der Einsetzung des Zwölfgötterkultus in Beziehung[1] — umherwandert und als Heilgott in ganz Vorderasien und Griechenland verehrt wurde.[2] Nun ist Jasios (Jason) nur die griechische Form des Namens Josua (Jesus). Wie Josua mit 12 Helfern den Jordan durchschreitet und am andern Ufer das Passah (Lamm) feiert, wie Jesus als göttlicher Arzt und Wundertäter mit 12 Jüngern Galiläa (Galil-Kreis!) durchwandert und zum Passah nach Jerusalem zieht, um dort mit ihnen das Osterlamm zu verzehren, so zieht Jason mit 12 Gefährten aus, um das goldene Vlies des Lammes aus Kolchis zu holen. Und wie Jason seine Gefährten nach zahlreichen überstandenen Gefahren glücklich an das Ziel und in die ersehnte Heimat zurückführt, so führt Josua das Volk Israel in das verheißene Land, „wo Milch und Honig fließt“, und Jesus weist den Seinen den Weg in ihre wahre Heimat, das Himmelreich, ins Land der „Väter“, woher die Seelen ursprünglich gekommen sind und wohin sie nach vollbrachtem Lebenslauf zurückkehren. Es ist kaum zweifelhaft, daß wir es in allen diesen Fällen mit einem und demselben Mythus, dem Mythus des Sonnenheilands und Völkerbeglückers

[1] Preller: Griech. Mythologr. 110. [2] Strabo 11, 2; Justin 42, 3.

zu tun haben, wie er bei allen Völkern des Altertums, besonders aber in Vorderasien verbreitet war, und daß die bezüglichen Erzählungen sich ursprünglich auf die jährliche Wanderung der Sonne durch die 12 Zeichen des Tierkreises bezogen. Stimmen doch sogar die Namen (Jasios, Jason, Josua, Jesus — man denke auch an Vishnu Jesudu, s. o.) überein, und ist doch deren gemeinsame Wurzel ja auch im Namen Jao, (Jahve), von welchem Josua abgeleitet ist, enthalten! Der Name bedeutet nach Movers soviel wie „er macht leben", kennzeichnet also gleichfalls seinen Träger als Lebens-, Fruchtbarkeits- und Heilgott. Jao oder Jehu war aber auch bei den Griechen ein Geheimname des Dionysos, der, wie Vishnu Jesudu (Krishna), Josua und Jesus, als ärztlicher Wanderer und Erlöser der Welt umherzieht.[1] Von allen diesen wandernden Heilanden, Ärzten und Erlösern gilt es, daß sie in den Mysterien durch sakramentale Mahle gefeiert wurden und den Gläubigen den Becher des leiblichen und seelischen Heils sowie das „Brot des Lebens" darreichten.

7. DIE SYMBOLIK DES MESSIAS: DAS LAMM UND DAS KREUZ

Von einer ganzen Anzahl neutestamentlicher Redewendungen und Bilder wissen wir, daß sie dem gemeinsamen Sprachschatze der orientalischen Geheimsekten entstammen und vor allem im Mandaismus und der Mithrareligion ihre Quellen haben. So der „Stein", das „Wasser", das „Brot", das „Buch" oder das „Licht des Lebens",[2] der „zweite Tod,", der „Weinstock", der „gute Hirte" usw., lauter Ausdrücke, die zum Teil auch der Rigveda kennt, und die hier dem Vorstellungskreise des Feuer-, Lebens- und Hirtengottes Agni angehören, von dem es gleichfalls, wie von Jesus, heißt, daß er kein Stück der ihm zur Obhut anvertrauten Herde verliere.[3] Denn Pushan, an den der bezügliche Hymnus gerichtet ist, ist nur eine Form des Agni. Aber auch in der Symbolik stimmt das Urchristen-

[1] Vgl. Movers: a. a. O. 539ff; Sepp: Heidentum 271; 421. [2] Vgl. Jeremias: Babyl. im N. T. 69—80. [3] Rgv. VI, 54.

tum in so auffälliger Weise mit der indischen Gedankenwelt überein, daß dies kaum auf einem Zufall beruhen kann. So weisen das Roß,[1] der Hase und der Pfau, die in der Bildersprache der Katakomben eine so große Rolle spielen, letzten Endes auf vedischen Ursprung zurück, wo sie sämtlich zum Wesen Agnis in Beziehung stehen, und auch der Fisch kommt bereits im indischen Feuerkultus vor, und scheint hier ursprünglich den im Wolkenwasser, im Himmelsozean schwimmenden Agni zu repräsentieren.[2] In den Hymnen des

[1] Vgl. die Hymnen an Dadhikra IV, 38—40. [2] Vgl. Burnouf: a. a. O. 196. Die Beziehung des Feuergottes zum Wasser ist uralt. Bekanntlich sucht sich auch Loki in der Edda in Gestalt eines Lachses den Nachstellungen der Götter zu entziehen, Hephästos hält sich nach seinem Sturze aus dem Himmel im Meer verborgen, bis Dionysos ihn von hier zurückführt, und in Rom pflegten am 22. August Tiberfische dem Vulkan geopfert und lebend ins Feuer geworfen zu werden, in Stellvertretung für die menschlichen Seelen (Preller: Röm. Mythol. II, 151). Es mag dahingestellt sein, ob und inwieweit die Beziehung der Sonne auf das Tierkreisbild der Fische auf diese Vorstellung eingewirkt hat. Für Babylon, wo die Astrologie ihre genaueste Ausbildung erfuhr, darf dieses wohl als sicher gelten. Hier wurde Ea (Oannes), der Gott des Wassers und des Lebens, der Vater des Erlösergottes Marduk, in Gestalt eines Fisches vorgestellt, und nicht bloß dem Dagon der Philister, auch der syrischen Atargatis, waren neben den Tauben (s. o. 78) die Fische heilig, wie sie denn auch den „Ichthys", den Fisch, geboren haben sollte und der Fischkultus mit ihrer Verehrung im Zusammenhange stand (Robertson Smith: Religion der Semiten, deutsch 1899, 134ff.). In Ägypten war Horus der „göttliche Ichthys", indem er mit einem Fischschwanze, ein Kreuz in der Hand haltend, abgebildet wurde. Aber auch der alttestamentliche Josua, in welchem wir die israelitische Urform des christlichen Heilands zu erkennen glauben, heißt ein „Sohn des Fisches" (Nun, Ninus, eine Form des Marduk, dessen Gemahlin oder Geliebte Semiramis gleichfalls eine Fischgottheit und dieselbe, wie Derketo (Atargatis), die syrische Muttergöttin, ist). Die Rabbiner nannten den Messias, Sohn des Joseph (s. o. 43f.), Dag (Dagon), den Fisch, und ließen ihn aus dem Fische geboren werden, d. h. sie erwarteten seine Geburt unter dem Tierkreiszeichen der Fische, weshalb die Juden am Versöhnungsfeste noch lange einen Fisch zu schlachten pflegten. Endlich ist der Fisch zugleich Vishnus Symbol, in dessen Kultus die Wassertaufe eine wichtige Stelle einnimmt. Sollte der Gott doch als rettender Fisch den frommen Manu, den einzigen Gerechten seiner Zeit, den indischen Noah, in der Arche

Rigveda selbst pflegt Agni als „Stier“ angerufen zu werden. Das wird ursprünglich reine Natursymbolik gewesen sein: der Stier als Bild der Kraft des Gottes, wobei der Feuer- und Sonnengott, als Bereiter des Somatrankes, zugleich mit dem Monde (Manu) zusammenfloß, dessen Sicheln als Hörner eines Stiers gedeutet werden. Später jedoch ist das Bild des Stieres durch dasjenige des Widders verdrängt worden. War bereits im Rigveda häufig von der „Rauchfahne“ des Gottes die Rede, so pflegte er jetzt selbst in Begleitung eines Widders dargestellt zu werden, mit der Fahne (dem Fächer) in der Hand oder auch allein mit der Fahne, auf welcher sich das Bild eines Widders befand, ähnlich, wie Christus in der Gestalt eines Widders oder Lammes mit der Kreuzesfahne abgebildet wird.

Um das Jahr 800 v. Chr. war die Sonne, der himmlische Agni, die bis dahin beim Frühlingsanfang im Sternbild des Stieres gestanden hatte (infolge des Vorrückens der Tag- und Nachtgleiche) in dasjenige des Widders eingetreten. Damit war sie nach astrologischer Denkweise selbst zum Widder geworden.[1] Wenn sie vorher als Stier den Frühling eröffnet und die Welt von der Herrschaft des Winters erlöst hatte, eine Vorstellung, die sich noch im Mithrakultus erhalten hat, so gingen diese Funktionen nunmehr auf den Widder über, und dieser wurde zum Symbol des Gottes und sühnenden Opfertiere. Nun wurde von den Persern das Sternbild des Widders mit einem Wort bezeichnet, das ebensowohl auch „Lamm“ bedeuten konnte. Aber auch sonst vertrat das Lamm im vorderasiatischen Opferkultus vielfach die Stelle des Widders, z. B. bei den Juden, die beim Jahresanfang im

---

durch die Flut gesteuert und so der Menschheit den Fortbestand gesichert haben. Die Vermutung liegt nahe, daß auch diese Vorstellung durch mandäische (gnostische) Vermittlung auf die christliche Symbolik eingewirkt hat. Ganz ausgeschlossen ist es jedenfalls, daß das Fischsymbol erst hinterher aus bloßer Buchstabenspielerei entstanden sei, sofern die Formel „Jesōus Christós Theōu Hyiós Sotēr“ die in fünf Worten ausgedrückte Quintessenz des christlichen Glaubens darstellen soll. (Vgl. van den Bergh van Eysinga: Ztschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft B. IX 1906, 210 ff.) [1] Vgl. Jamblichus: De Symbol. Aegyptiorum 2, 7.

Frühling das Passahlamm zu verzehren pflegten. So erklärt es sich, wenn in der Offenbarung des Johannes, die schwerlich ein ursprünglich christliches Werk ist, sondern Züge eines vorchristlichen Jesuskultus zeigt,[1] das mystische Lamm durch sieben Hörner oder Strahlen in einer Weise geschildert wird, die eher die Vorstellung eines Widders hervorruft.

Das fünfte Kapitel der Offenbarung schildert das Lamm in seiner Eigenschaft als himmlisches Sühnopfer. Während niemand sonst das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen vermag, das Gott in seiner Rechten hält, und in welchem das Schicksal der Welt aufgezeichnet zu sein scheint, gelingt dies allein dem Lamme. Mitten unter den vierundzwanzig Ältesten, die, mit weißen Kleidern angetan und Kronen auf den Häuptern, um den göttlichen Thron herumsitzen, und den vier Tieren, die ihn rings umgeben, steht das Lamm plötzlich und unvermittelt da, „wie geschlachtet, und hatte sieben Hörner und sieben Augen, welches sind die sieben Geister, gesandt in alle Lande. Und da es das Buch nahm, da fielen die vier Tiere und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamme nieder, und hatten ein jeglicher Harfen und goldene Schalen voll Räucherwerk, welches sind die Gebete der Heiligen, und sangen ein neues Lied und sprachen: ‚Du bist würdig, zu nehmen das Buch und aufzutun seine Siegel, denn du bist geschlachtet und hast uns Gott erkauft mit deinem Blut aus allerlei Geschlecht und Zungen und Volk und Heiden. Und hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht, und wir werden Könige sein auf Erden'."[2]

Die Szene erinnert an das Selbstopfer Agnis inmitten der Götter, Priester und Opfertiere und die hiermit gegebene Erhöhung des Gottes. Wie das Opfer des Lammes in der Offenbarung auf den Eintritt der Sonne in das Widderzeichen und den hiermit herbeigeführten Sieg des Lichtes über die winterliche Finsternis und den Beginn eines neuen Lebens hinweist, so waren mystische Stier- und Widderopfer auch sonst in den vorderasiatischen Sonnenkulten, insbesondere des Attis und des Mithra, zum Zwecke der Sühnung oder Wiedergeburt

[1] Gunkel: a.a.O. 32ff. Robertson: Pagan Christs 155f. [2] a.a.O. 5,6ff.

etwas sehr Gewöhnliches, wobei das Tier stehend geschlachtet und das reichlich herabströmende Opferblut als Mittel der Reinigung und Lebensgewinnung angesehen wurde. Jedenfalls spielt das Lamm in der Apokalypse durchaus die Rolle des himmlischen Feuers, das Gottes Lichtwesen offenbart, seine Weisheit aufschließt und die Welt erleuchtet, wie es denn vom himmlischen Jerusalem heißt: „Und die Stadt bedarf keiner Sonne und keines Mondes, daß sie ihr scheinen, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm."[1]

Auch in der Kirche der ersten Jahrhunderte wurde zu Ostern ein Lamm feierlich am Altar geschlachtet und sein Blut in einem Kelche aufgefangen.[2] Dabei war die Gleichsetzung Christi mit dem Lichte und dem Lamme in der Frühzeit des Christentums eine sehr beliebte. Vor allem das Johannesevangelium macht von ihr den weitestgehenden Gebrauch. Wie schon im vedischen Agnikultus, werden hier das vorweltliche weltschöpferische Gotteswort, das Leben, das Licht und das Lamm mit Christus identifiziert, und dieser heißt ebensowohl das „Licht der Welt", das gekommen ist, um die in der Welt herrschende Finsternis zu erleuchten, wie das „Lamm Gottes", das der Welt Sünde trägt.[3] Und wirklich drückt auch schon der lateinische Ausdruck für Lamm (agnus) die Beziehung zum alten Feuergotte und dessen Heiligkeit als Opfertier aus, denn er ist wurzelhaft verwandt mit ignis, skr. agni, dem läuternden Feuer, und yagna, Opfer, sowie nach Festus Pompeius mit dem griechischen hagnós, rein, geweiht, und hagnístes, der Sühner.[4] In diesem Sinne ist „Agnus dei", das Lamm Gottes, wie Christus bezeichnet zu werden pflegt, tatsächlich nichts anderes als „Agni deus", indem Agnus sich gewissermaßen als die lateinische Übersetzung von Agni darstellt.[5] Pflegte doch schon in Indien beim sog. Hulfest im Frühlingsäquinoktium ein Widder (Lamm) als Vertreter Agnis und Sühnopfer feierlich verbrannt zu

[1] Kap. 21, 23. [2] Hatch: The influence of greek ideas and usages upon the Christian church. Hibbert Lectures 1888, 300. [3] Joh. Kap. 1; 7, 12; 9, 5; 12, 36, 46. [4] Sepp: I 353. [5] Burnouf: a. a. O. 186f.

werden, und ist doch auch die „Kreuzigung" Jesu, wie sich gleich zeigen wird, in gewissem Sinne nur ein Symbol der Verbrennung des göttlichen Lammes, das durch seinen Tod die Menschheit von der Sünde loskauft. In beiden Fällen bezieht sich das Lamm auf das Zodiakallamm, das Widderzeichen, in welches die Sonne zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums eintritt und mit welchem sie infolgedessen nach astrologischer Anschauungsweise verschmilzt. Damit vollendet sich der Sieg des Sonnenfeuers (Agni) über die Winternacht und die Auferstehung der Natur zu einem neuen Leben, und dieser kosmische Prozeß findet seine Widerspiegelung in dem irdischen Opfer eines Lammes (agnus).

Während der ersten Jahrhunderte n. Chr. gehörte das Lamm in Verbindung mit dem Lichte und dem Feuer zu den beliebtesten Bildern der Kirchensprache und Symbolik. Die heidnischen Römer pflegten ihren Kindern Bullen als Amulette umzuhängen. Die Christen taten dies mit geweihten Lämmern von Wachs, die aus den Überbleibseln der vorjährigen Osterkerzen hergestellt und in der Osterwoche ausgeteilt wurden. An solche „Agnus dei" knüpfte sich alsdann der Glaube, daß sie, im Hause aufbewahrt, Schutz gegen Blitz und Feuer verliehen. Vor allem boten die Lampen eine naheliegende Gelegenheit, Christus als Licht zu versinnbildlichen und sich hierbei der Vorstellung des Lammes zu bedienen.[1] Aber auch das Motiv des Lammes mit dem Kreuze findet sich in der altchristlichen Kunst überaus häufig, auf Glasschalen, Sarkophagen und Gebrauchsgegenständen aller Art. Und zwar befindet sich hierbei das Kreuz bald auf dem Haupte oder der Schulter, bald zur Seite des Lammes oder auch wohl hinter diesem, während der Nimbus in Gestalt einer Sonnenscheibe sein Haupt umgibt und auf die Lichtnatur des Lammes hinweist. Auch der Nimbus aber ist ein altes indisches Symbol und kennzeichnet damit gleichfalls diese ganze Vorstellung als eine aus dem indischen Anschauungskreise eingeführte. Später findet sich alsdann das Lamm auch auf dem Kreuze selbst, und zwar im Schnittpunkte der

[1] Vgl. z. B. F. X. Kraus: Geschichte d. christl. Kunst I, 105.

beiden Arme, umgeben von der Sonnenscheibe. Das scheint auf den Kreuzestod des Heilands hinzudeuten und das Kreuz hierbei als das Marterholz verstanden zu sein. Aber ist es wirklich ausgemacht, daß das Kreuz in der christlichen Gedankenwelt von Anfang an diese Bedeutung des Instrumentes besessen hat, vermittels dessen Jesus hingerichtet wurde?

Es gilt in der gesamten Christenheit als eine ausgemachte Sache, daß Jesus „am Kreuze gestorben" sei und dieses etwa die Form gehabt habe, wie es gewöhnlich von den Künstlern dargestellt wird, nämlich eines sog. lateinischen Kreuzes, bei welchem der horizontale Querbalken kürzer als der vertikale Längsbalken ist. Indessen worauf stützt sich diese Meinung? Die Evangelisten selbst geben uns hierüber keine Auskunft. Die Hebräer bezeichneten das Instrument, dessen sie sich bei Hinrichtungen bedienten, mit dem Ausdruck „Holz" oder „Baum". Unter dieser Bezeichnung kommt es vielfach auch in der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes vor, wo das Marterholz durch xýlon wiedergegeben wird; und der gleiche Ausdruck findet sich auch in den Evangelien. Für gewöhnlich jedoch pflegt hier das Marterholz als staurós, d. h. Pfahl, bezeichnet zu werden, so zwar, daß staurós und xýlon als völlig gleichbedeutend gelten. Die lateinische Übersetzung jener beiden Worte ist crux. Darunter verstanden die Römer jedes Werkzeug der Hinrichtung eines Menschen überhaupt, ohne daß indessen hierbei in der Regel an etwas anderes als einen Pfahl oder Galgen (patibulum, stipes) zu denken wäre, an welchen, wie Livius bezeugt, der Delinquent mit Ketten oder Stricken gebunden und so dem Tode überliefert wurde.[1] Daß die Hinrichtungsart in Palästina sich hiervon irgendwie unterschieden habe, ist durch nichts bewiesen. Der Verurteilte pflegte auch bei den Juden an einem einfachen Pfahle oder Baume aufgehängt und einem langsamen Tode durch die Hitze, den Hunger und den Durst sowie die natürliche Spannung seiner Muskeln ausgesetzt zu werden. „Ans Kreuz schlagen" (stauroūn, affligere cruci) hieß demnach im Morgen- wie im Abendlande auch keines-

[1] Hist. Rom. I, 26.

wegs „kreuzigen" in unserm Sinne, sondern zunächst nur einfach „quälen" oder „martern" und sodann „an einem Pfahle oder Galgen aufhängen", wobei das Durchbohren der Hände und Füße mit Nägeln wenigstens in der Zeit, in welcher die Hinrichtung Jesu stattgefunden haben soll, etwas durchaus Ungewöhnliches gewesen zu sein scheint, wenn es überhaupt angewendet wurde. Bedeuten doch auch die Ausdrücke prospassaleúein und prosēloūn für gewöhnlich auch nur soviel wie „befestigen", „an einem Nagel aufhängen", keineswegs aber „annageln" im eigentlichen Sinne.[1]

Es besteht nun nicht die geringste Veranlassung, anzunehmen, daß nach ursprünglicher christlicher Auffassung bei der Hinrichtung Jesu von diesem Verfahren eine Ausnahme gemacht worden sei. Die einzige Stelle in den Evangelien, in welcher von „Nägelmalen" Jesu die Rede ist, Joh. 20, 25, gehört, wie das ganze Evangelium, einer verhältnismäßig späten Zeit an und stellt sich, wie so vieles bei Johannes, als eine bloße Verstärkung und Übertreibung der ursprünglichen Erzählung dar. Lukas 24, 39 nämlich, worauf sich Johannes gründet, spricht keineswegs von Nägelmalen, sondern nur einfach von den Wundmalen, die der Hingerichtete infolge der Befestigung an den Pfahl natürlicherweise erhalten haben mußte. Demnach war denn auch die Auffassung, Jesus sei ans Kreuz „genagelt" gewesen, in der älteren Christenheit keineswegs die herrschende. Ambrosius z. B. spricht nur von den „Stricken" des „Kreuzes" und den „Bändern der Passion" (usque ad crucis laqueos ac retia passionis"),[2] wußte folglich nichts von Nägeln, die hierbei verwendet worden seien.[3] Erwägt man, daß die „Kreuzigung" Jesu der Aufhängung des Attis, Osiris usw. entspricht und die Vorstellung der gehenkten Götter Vorderasiens die christliche Anschauungsweise hervorgerufen und bestimmt hat, erinnert man sich, daß auch Haman, das Vorbild Jesu beim Purimfest, an einem Galgen aufgehängt wurde[4], so wird es doppelt unwahrschein-

[1] Vgl. Zöckler: Das Kreuz Christi, 1875, 62ff. Hochart: Études d'histoire religieuse, 1890, Kap. X La crucifix. [2] Aringhi: Roma subterranea VI, Kap. 33 De cervo. [3] Vgl. dagegen Justin: Apol. I 35. [4] Esther Kap. 5, 14; 7, 10.

lich, daß unsere gegenwärtige Auffassung jenes Vorganges den Anschauungen der früheren Christen entspricht. Denn wenn wir auch keine unmittelbare Darstellung der Aufhängung jener Götter haben, so haben wir doch Abbildungen von der Hinrichtung des Marsyas durch Apollo, wonach der Gott seinen Nebenbuhler mit Stricken an den zusammengebundenen Händen an einem Baum emporziehen läßt.[1] Marsyas aber, der Erfinder des Flötenspiels, der Freund und Begleiter der Kybele auf der Suche nach dem entschwundenen Attis, ist kein anderer als dieser selbst oder doch jedenfalls eine dem Attis sehr nahe verwandte Persönlichkeit.[2] Der Schluß liegt nahe, daß auch Attis oder der ihn im Kultus vertretende Mensch in derselben Weise an einem Pfahle oder Baumstamm aufgehängt und so getötet worden sei. Dann wird man sich aber auch die Todesart des jüdischen Messias ursprünglich nicht anders vorgestellt haben, wie denn auch die Heiden den neuen Gott spöttischerweise den „Gehenkten" nannten.

Wie ist denn nun aber die Anschauung zustande gekommen, daß Jesus nicht an einem einfachen Galgen, sondern vielmehr an einem Holze gestorben sei, welches die bekannte Form des Kreuzes hatte? Sie entstand aus einem Mißverständnis, aus der Gleichsetzung und Verschmelzung zweier Vorstellungen, die ursprünglich ganz verschieden waren, aber durch dasselbe Wort Holz, Baum, xýlon, lignum, arbor bezeichnet wurden. Dieses Wort bedeutete, wie gesagt, auf der einen Seite zwar den Pfahl oder Galgen (staurós, crux), an welchem die Verbrecher hingerichtet wurden. Aber dasselbe Wort fand, dem hebräischen Texte des Alten Testaments entsprechend, auch Anwendung auf das „Holz", den „Baum des Lebens", der im Paradiese gestanden haben, nach der Offenbarung des Johannes im neuen Paradiese der Zukunft den Heiligen als Speise dienen sollte,[3] und den die Christen als das „Siegel", die Bürgschaft ihres

[1] Vgl. das Bildwerk des an einem Baumstumpf hängenden Marsyas in der Altertumssammlung zu Karlsruhe; ferner die Abbildg. in P. Schmidt: Die Geschichte Jesu, erläutert, 1904. [2] Movers: a. a. O. 687. Nork: Reallexikon II 122 f. Frazer: Adonis, Attis, Osiris, 185f. [3] Apok. Kap. 2, 7; 22, 2.

Fuß in der Form des mystischen Kreuzes oder Thau verehrten.

In allen privaten religiösen Verbänden und Geheimkulten des späteren Altertums bedienten sich die Mitglieder eines gemeinsamen Erkennungs- oder Bundeszeichens, das sie bald in der Form von hölzernen, bronzenen oder silbernen Amuletten um den Hals oder unter den Kleidern verborgen, bald in die Gewänder eingewebt oder als Tätowierung auf der Stirn, dem Hals, der Brust, den Händen usw. mit sich herumtrugen. Dieses Zeichen war das Kreuz und pflegte nach dem entsprechenden Buchstaben des alten phönizischen Alphabetes mit dem Namen „Thau" bezeichnet zu werden. Eine derartige Verwendung des Kreuzes zu mystischen oder religiösen Zwecken reicht bis in die graue Vorzeit zurück. Seit alters her war das Kreuz im Kulte der ägyptischen Götter, insbesondere der Isis und des Horus, im Gebrauche, und ebenso findet es sich bei den Assyrern und Persern, indem es, wie die Abbildungen zeigen, teils als Abzeichen und Schmuck hervorragender Persönlichkeiten, der Priester und der Könige, teils aber auch als religiöses Attribut in den Händen der Götter und ihrer Verehrer diente. Nach einigen soll es das Zeichen gewesen sein, das Jahve die Israeliten mit Lammblut an ihre Türen zu malen befahl, als er den Todesengel aussandte, um die Erstgeburt ihrer ägyptischen Unterdrücker umzubringen, und spielt eine ähnliche Rolle bei Jesaia[1] und Ezechiel,[2] als es sich darum handelt, die frommen Israeliten von der Menge der übrigen Menschen, die Jahve zu vernichten denkt, zu unterscheiden. Als die Israeliten von den Amalekitern in der Schlacht bedrängt wurden, soll Moses seine Arme unter der Beihilfe von Aaron und Hur in der Gestalt jenes magischen Zeichens ausgebreitet und hierdurch seinem Volke den Sieg über seine Feinde ermöglicht haben.[3] Aber auch bei den übrigen Völkern des Altertums, den Griechen, Thrakern, bei den gallischen Druiden usw., fand das Thau eine ähnliche Verwendung zu kultischen und mystischen Zwecken. Man erblickt es als Attribut

[1] 66, 19. [2] 9, 3 u. 4. [3] Exod. 17, 10ff.

auf den Bildern der verschiedensten Gottheiten und Heroen, des Apollo, des Dionysos, der Demeter, der Diana (der phönizischen Astarte), und begegnet ihm auf zahllosen griechischen, römischen, ägyptischen, phönizischen Münzen, auf Vasen, Bildern, Schmuckgegenständen usw. In Alexandria fanden es die Christen bei der Zerstörung des Serapistempels im Jahre 391 in die Steine eingemeißelt. Serapis selbst war in diesem Tempel in übermenschlicher Größe, gleichsam das All umfassend, mit ausgebreiteten Armen in der Gestalt eines Kreuzes dargestellt. In Rom trugen die Vestalinnen das Kreuz an einem Bande um den Hals. Ja, es diente sogar als Schmuck auf den Waffenstücken der römischen Legionen, auf den Standarten der Reiterei, lange bevor Konstantin durch seine bekannte „Vision“ dazu veranlaßt sein soll, es ausdrücklich in der Form des sog. „Monogrammes Christi“ als militärisches Zeichen in das Heer einzuführen.[1] Aber auch im Norden begegnet uns das Kreuz sowohl in der Gestalt des Hakenkreuzes wie als dreiarmiges Kreuz (Triskele) wie in der Form des Hammers Thors, auf Runensteinen, Waffen, Gerätschaften, Schmuckgegenständen, Amuletten usw. Und wenn die nordischen Heiden sich, wie Snorre berichtet, in der Todesstunde mit dem Speere zeichneten, so ritzten sie sich eines der genannten heiligen Zeichen auf den Körper, als ein Opfer, wodurch sie sich dem Gotte weihten.[2]

Daß es sich hierbei um ein Sonnensymbol handelt, ist überall dort leicht zu erkennen, wo das einfache gleicharmige Kreuz durch ein schräges Kreuz verdoppelt erscheint, das mit ihm den gleichen Schnittpunkt hat ✳, oder wo es die Gestalt einer Senkrechten hat, die symmetrisch durch zwei andere sich kreuzende Linien durchschnitten wird ✱. Und tatsächlich findet sich dieses Symbol einer ihre Strahlen ausschießenden Sonne auf zahlreichen Münzen und Abbil-

---

[1] Genaueres bei Zöckler: a. a. O. 7 ff.; ferner Hochart: a. a. O. Kap. VIII Le symbole de la croix; G. de Mortillet: Le signe de la croix avant le christianisme, 1866; Mourant Brock: La croix payenne et chrétienne, 1881; Goblet d'Alviella: La migration des symboles, 1891.

[2] Henry Petersen: Über den Gottesdienst und den Götterglauben des Nordens während der Heidenzeit, 1882. 39 ff. 95 ff.

dungen, bei denen offensichtlich eine Beziehung zur Sonne ausgedrückt sein soll, wie auf den Münzen der ägyptischen Ptolemäer, der Stadtgöttin Rom, des Augustus und der flavischen Kaiser; hier scheint überall das Sonnenzeichen infolge der Verschmelzung des spätantiken Sonnenkultus mit dem Herrscherkultus in Aufnahme gekommen zu sein. Weit häufiger jedoch ist das einfache Thau, und zwar bald in gleichschenkliger Gestalt (griechisches Kreuz) +, bald mit einem nach unten hin verlängerten Stiel (lateinisches Kreuz) †, bald in aufrechter, bald in schräger Stellung (Andreaskreuz) ×, bald als griechischer Buchstabe Tau T, bald in der Form des sog. Venusspiegels ♀, bei welchem der Ring offenbar auf die Sonne hindeutet, bald in derjenigen des Swastika oder Hakenkreuzes 卐, bald mit, bald ohne Henkel usw. Eine aus dem schrägen Kreuz und dem Henkelkreuz der Ägypter (sog. „Nilschlüssel") gemischte Form ist das unter der Bezeichnung des „Monogrammes Christi" bekannte Kreuz ☧. Es soll nach der Legende zuerst von Konstantin auf Grund seiner „Vision" angewendet worden sein, und kirchliche Schriftsteller, besonders auf katholischer Seite, suchen auch heute noch immer diese Ansicht allen Tatsachen zum Trotze aufrecht zu erhalten. Denn auch diese Form des Kreuzes ist offenbar vorchristlichen Ursprungs und hat ihr Urbild in dem altbaktrischen Labarumkreuze, wie es sich z. B. auf Münzen des baktrischen Königs Hippostratos (um 130 v. Chr.), der ägyptischen Ptolemäer, des Mithridates, auf attischen Tetradrachmen usw. findet.[1]

Es kann nach den sorgfältigen Untersuchungen, die besonders von französischen Gelehrten über den Gegenstand angestellt sind, gar kein Zweifel sein, daß wir in diesem sog. „Siegel" der Götter und religiösen Persönlichkeiten ein Symbol der schöpferischen Naturkraft, der Auferstehung und des neuen Lebens, ein Pfand des göttlichen Schutzes im Diesseits und der ewigen Glückseligkeit im Jenseits vor uns haben. Als solches erscheint es auch auf heidnischen Sarkophagen und Grabdenkmälern, bei denen man infolgedessen

[1] Zöckler: a. a. O. 21 ff.

oft nur zu schnell auf christlichen Charakter geschlossen hat. Auch hat sich das Kreuz als Zeichen der Erhöhung in der heutigen Notensprache erhalten,[1] während seine Verwendung in den Mysterien und privaten Kultvereinen sich daher schreibt, daß gerade in diesen der Gedanke der Wiedergeburt und Auferstehung in Gemeinschaft mit dem Vereinsheros oder Bundesgotte im Mittelpunkte des Glaubens stand. Man versteht die peinliche Empfindung der Christen darüber, daß das von ihnen verwendete Bundeszeichen und die ihnen eigentümlichen Sakramente überall in den Geheimkulten des Altertumes im Gebrauche waren. Sie wußten sich dies nur als ein Werk tückischer Dämonen und eine böswillige Nachahmung der christlichen Gebräuche von seiten der Heiden zu erklären.[2] In Wahrheit ist das Symbol des Kreuzes viel älter als das Christentum, und zwar waren es vorzugsweise Gottheiten des Naturlebens mit seinem Wechsel von Geburt, Blüte und Untergang, Vertreter der natürlichen Fruchtbarkeit und Schöpferkraft, dem Tode unterworfene und siegreich über ihn triumphierende Licht- und Sonnengötter, mit deren Kultus das Kreuzeszeichen sich verbunden findet. Nur als solche, als gestorbene und wiederauferstehende Götter, waren sie Seelengottheiten und darum Gottheiten der Mysterien und frommen Bruderschaften. Der Begriff der Seele aber findet sich überall in der Naturreligion zur Lebenswärme, zum Feuer in Beziehung gedacht, wie denn auch die Sonne nur wegen ihrer Feuernatur als das höchste Göttliche und gleichsam als die sichtbar erscheinende Weltseele verehrt wurde. Sollte nicht hiernach auch das Symbol des Lebens, das in seinen verwickelteren Formen sich deutlich auf die Sonne bezieht, in seiner einfachsten und ursprünglichen Gestalt auf das Feuer, dieses „Urphänomen“ alles religiösen Kultus, hinweisen?

Darüber kann man ja natürlich verschiedener Ansicht sein, was die einzelnen Formen des Kreuzes bedeuten. So soll z. B. das Swastika nach Burnouf, Schliemann und anderen die

[1] Winckler: Die babyl. Geisteskultur 82. [2] Tertullian: Contra haereses 40.

„Feuerwiege“, d. h. die Holzunterlage darstellen, aus welcher im Schnittpunkte der beiden Arme das Feuer in ältester Zeit vermittels eines Bohrstabes hervorgequirlt wurde,[1] wohingegen es nach der gegenwärtig verbreitetsten Ansicht nur einfach die drehende Bewegung beim Feueranmachen symbolisiert und hierauf auch seine Verwendung als Symbol des Sonnenlaufes beruht.[2] Hochart hält das Kreuz in Gestalt des griechischen Tau für den Bohrstab (pramantha) der vedischen Priester.[3] Vielleicht jedoch ist diese Form nur einfach auf Grund des Gleichklangs des griechischen und phönizischen Buchstabens entstanden, indem die Griechen den gleichlautenden fremden Buchstaben mit ihrem eigenen Tau vertauscht haben. Daß aber überhaupt das Kreuz zum Feuerkultus in Beziehung steht und die beiden Teile dieses Zeichens ursprünglich einen Hinweis auf die Hölzer (aranî) enthalten, deren man sich in der Urzeit zum Zwecke des Feueranmachens bediente, ist durch die Untersuchungen über den Gegenstand außer Zweifel gestellt worden und wird u. a. durch die Verwendung dieses Symbols im Kultus der Vestalinnen, der römischen Feuerpriesterinnen, bestätigt. So erklärt sich die weite Verbreitung des Kreuzsymbols, das nicht bloß bei den Völkern des Altertums und in Europa, sondern ebenso auch in Asien, bei Indern und Chinesen, seit alters her im Gebrauche ist und das auch in Amerika, bei Mexikanern und Inkas, lange vor der europäischen Einwanderung im Kultus eine Rolle spielte. Zugleich erklärt sich so die nähere Verbindung jenes Symbols mit dem Priesteramte und der Königswürde, die selbst mit jenem Amte vielfach verbunden war, sowie der nähere Zusammenhang des Kreuzeszeichens mit den Fruchtbarkeits-, Vegetations- und Jahreszeitengöttern. Denn alle diese waren, als Vertreter der Lebenswärme und des warmen Seelenhauches, in ihrem tiefsten Wesen Feuergötter, Besonderungen, nähere Ausgestaltungen und Verwandte jener einen Gottheit, deren uns bekannte älteste Form wir in dem vedi-

[1] Burnouf: a. a. O. 240. [2] Goblet d'Alviella: a. a. O. 61 ff. Vgl. auch Ludw. Müller: Det saakaldte Hagekors Anvendelse og Betydning i Oldtiden 1877. [3] a. a. O. 296.

schen Agni vor uns haben, und in deren Dienste die Priesterschaft aller Völker und Zeiten zu ihrer überragenden Macht erstarkte.[1] Julius Firmicus Maternus war also durchaus im Rechte, Mithra, dessen Verehrer das Kreuzeszeichen auf ihrer Stirne trugen und bei ihren Bundesmahlen das Kreuz, in die heiligen Brötchen eingeschnitten, vor Augen hatten, für einen alten Feuergott zu erklären.[2] Ist so das Kreuz das Symbol des Feuers und damit zugleich des Mittlergottes, der zwischen Himmel und Erde die Verbindung herstellt, so dürfte hierin auch der Grund dafür zu suchen sein, weshalb Plato im „Timaios" die Weltseele in Gestalt eines Chi, d. h. eines schrägen Kreuzes, zwischen Himmel und Erde ausgespannt sein läßt.[3] Da ist es denn freilich kein Wunder, wenn die Christen der ersten Jahrhunderte die Lehre Platos von der Mittlerschaft der „zweinaturigen" Weltseele, die nach jenem Philosophen aus idealem und sinnlichem Stoffe gemischt sein soll, für eine Eingebung des Teufels ansahen und ein Justinus, „the most foolish of the Christian fathers" (Robertson), sich zu der Behauptung verstieg, Plato habe jene Ansicht, ebenso wie diejenige der künftigen Weltverbrennung, von — Moses entlehnt.[4]

Auch im Alten Testamente, wo es als Erkennungs- und Unterscheidungsmerkmal der frommen Israeliten von den Heiden sowie als magisches Zeichen dient, begegnet uns, wie oben dargelegt wurde, das Kreuz. In der gleichen Bedeutung treffen wir es sodann im Neuen Testamente wieder. In der Offenbarung des Johannes erscheint es als das „Siegel (sphragís) des lebendigen Gottes"; dadurch werden auch hier die Auserwählten Israels von den übrigen Menschen unterschieden, die dem Gerichte verfallen sind. Und zugleich heißt es von ihm, daß es auf den Stirnen der Bewohner des wahren Jerusalem prangen werde.[5] Im Galater- und Epheserbrief wird

[1] Man fühlt sich an die oben angeführten Worte der Offenbarung erinnert: „Du hast uns unserm Gotte zu Königen und Priestern gemacht, und wir werden Könige sein auf Erden!" [2] De errore profanae religionis I, 5. [3] a. a. O. § 48. [4] Apolog. I, Kap. 60. [5] 3, 12; 7, 3ff.; 9, 4; 14, 1; 20, 4; 22, 4.

...n den Christusgläubigen gesagt, daß sie durch das mystische Zeichen auf ihren Stirnen, Händen oder Füßen vor Gott „versiegelt“ werden; hier dient also das Zeichen ihnen als ein Pfand der Erlösung,[1] und im Barnabasbrief 9, 8 wird das in dem Buchstaben T enthaltene Kreuzeszeichen ausdrücklich als die „Gnade“ gedeutet. In der Form des griechischen Tau erscheint das Kreuz während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung besonders bei den Christen in Ägypten und soll nach manchen ein Symbol des Adonis oder Tammuz gewesen sein.[2] Da nun die Ausdrücke xylon und staurós, lignum und crux doppelsinnig waren und sowohl das „Siegel“ des religiösen Heils wie das Marterholz bedeuteten, so kam es, daß die beiden verschiedenen Bedeutungen im Bewußtsein der Gläubigen unwillkürlich in eins zusammenflossen.[3] Dies war aber um so leichter möglich, als der biblische Bericht dem „Baume des Lebens“ im Paradiese einen „Baum des Todes“, den verhängnisvollen „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“, an die Seite stellte, der Adams Tod und damit den Tod der gesamten Menschheit verschuldet haben sollte, und als dieser den Vergleich mit dem Todesholze Jesu nur zu nahe legte. Begegnet uns eine eigentümliche Form des Kreuzes doch auch in dem alten assyrischen oder babylonischen sog. „mystischen Wunderbaume“, der gleichfalls ein Symbol des Lebens war, bei den Persern eine Hindeutung auf den heiligen Haomabaum enthalten zu haben scheint

[1] Gal. 6, 17; Ephes. 1, 13f. [2] Mourant Brock: a. a. O. 177ff.; 187ff.
[3] So auch bei Tertullian, wenn er mit Bezugnahme auf die angeführte Stelle des Ezechiel (9, 4) den griechischen Buchstaben Tau als „unsere (der Christen) Art des Kreuzes“ („nostra species crucis“) bezeichnet, nicht weil es die Gestalt des Richtholzes hat, an welchem Jesus gestorben sein soll, sondern weil es das Siegel, das Zeichen auf den Stirnen der Bewohner des neuen Jerusalems darstellt (Contra Marcionem III, 22). Und wenn er in derselben Schrift III, 18 die im Segen des Moses (Deut. 37, 17) erwähnten Hörner des „Einhorns“ (Stieres?) auf die beiden Arme des Kreuzes deutet, so geschieht auch dies nur wieder aus dem Grunde, weil das Bundes- und Erhöhungszeichen und das Richtholz in seiner Phantasie zu einer und derselben Gestalt miteinander verschmolzen (vgl. auch Adv. Judaeos 10 und Justin: Dial. 91; dazu Hochart a. a. O. 365—369).

und auch hier, ebenso wie in Indien, wo er auf den Bodhibaum bezogen wurde, unter welchem Sakhyamuni sich durch andächtige Versenkung zur Würde eines Buddha erhob, in der stilisierten Gestalt eines mehrarmigen Kreuzes dargestellt wurde.[1]

Ein und dasselbe Wort (xýlon, crux) bezeichnete also sowohl das Todesholz wie das Pfand des Lebens. Christus selbst erschien als der rechte „Baum des Lebens", als das Urbild jenes Wunderbaumes, dessen Anblick die ersten Menschen im Paradiese belebt hatte, der in der zukünftigen Welt die Speise der Seligen werden sollte und der symbolisch durch das mystische Kreuz vertreten wurde — wie nahe lag es da nicht, auch die mit jenen Ausdrücken verknüpften Vorstellungen zu vereinerleien, das „Siegel" Christi (to semēon tou staurou, signum crucis) als Richtkreuz aufzufassen und umgekehrt und dem „Holz", an welchem Jesus gestorben sein sollte, die Gestalt des mystischen Zeichens, des Tau oder Kreuzes zuzuschreiben? Schon die Heiden betrachteten den Pfahl, an welchem ihre Götter aufgehängt wurden, sowohl als Vertreter des betreffenden Gottes selbst wie als Symbol des Lebens und der Fruchtbarkeit, so z. B. den mit vier Querhölzern versehenen (einer Telegraphenstange ähnlichen) Pfahl, der unter dem Namen des Tatu, Tat, Dad oder Ded beim Osirisfeste in Ägypten aufgepflanzt zu werden pflegte, und auf dem nicht selten ein rohes Bild des Gottes gemalt war; so ferner auch den Fichtenstamm des Attis, bei welchem der Gedanke mitspielte, daß der in den Zapfen enthaltene Same der Steinfichte seit alters her den Menschen als Nahrung diente und der in ihnen befindliche Saft zu einem berauschenden Getränke (Soma!) verarbeitet wurde.[2] Wir erinnern uns hierbei an die germanische Sitte der Aufpflanzung des Maibaums, der ebensowohl ein Symbol des Frühlingsgottes wie auch des durch ihn bedingten Lebens darstellte. So galt auch den Christen das Kreuz ursprünglich nicht etwa als die Form des Marterholzes, an welchem ihr Gott gestor-

[1] Zöckler: a. a. O. 14f. [2] Frazer: Adonis, Attis, Osiris, 174ff.; 276ff.

hen sein sollte, sondern als der „Baum des Lebens", als Symbol der Wiedergeburt und Erlösung. Da aber das Wort für das mystische Zeichen mit dem Ausdruck für das Richtholz identisch war, so führte dieser Doppelsinn dazu, auch das Todesholz Jesu als Symbol des Lebens und der Erlösung aufzufassen, die Vorstellung des Marterholzes mit derjenigen des Kreuzes zu verschmelzen und dementsprechend dem ersteren in der Phantasie die Gestalt des letzteren zu leihen. Wie Justin in seinem Gespräch mit dem Juden Trypho mitteilt, pflegten die Juden dem geschlachteten Passahlamme einen Bratspieß durch den ganzen Leib der Länge nach und einen andern durch die Brust in die Quere zu stecken, woran sie die Vorderfüße befestigten, so daß die beiden Spieße die Gestalt eines Kreuzes bildeten. Dies war bei ihnen selbstverständlich kein Symbol der Hinrichtung, sondern vielmehr das Zeichen der Versöhnung mit Jahve und des hierauf beruhenden neuen Lebens. Für die Christen jedoch, die ihren Heiland mit dem Passahlamme gleichsetzten, mag dies eine Veranlassung mehr gewesen sein, die erwähnte Verschmelzung vorzunehmen, und sie in ihrer Vorstellung bestärkt haben, daß ihr Gott am „Kreuze" gestorben sei, zumal auch die Phryger nach Firmicus Maternus beim Frühlingsfest des Attis einen Widder oder ein Lamm am Fuße des Fichtenstammes zu befestigen pflegten, an welchem das Bild ihres Gottes aufgehängt war.[1]

Mit dieser Auffassung stimmt es überein, daß die frühesten Darstellungen Christi in Verbindung mit dem Kreuze nicht

[1] Vgl. zum Ganzen Hochart: a. a. O. 359 ff.; P. Schmidt: Gesch. Jesu 386—394. Es ist trotz aller Bemühungen auch Zöckler nicht gelungen, die Annagelung Jesu an ein Holz zu beweisen, das die Form eines vierarmigen Kreuzes hatte. Die Behauptung, diese Gestalt des Holzes sei von den Römern den Karthagern entlehnt und in der letzten vorchristlichen Zeit die übliche gewesen, ist völlig aus der Luft gegriffen, und alle Stellen, die für diese traditionelle Auffassung vorgebracht zu werden pflegen, beweisen entweder nichts, wie die Berufung auf Lukas 24, 39, Joh. 20, 20 u. 25, oder sie beziehen sich auf das Symbol, nicht auf das Richtholz des Kreuzes und können daher auch der üblichen Auffassungsweise nicht als Stütze dienen (Zöckler a. a. O., insb. 78; 431 ff.).

den leidenden und gekreuzigten, sondern den wundertätigen, über Krankheit und Tod triumphierenden Heiland zu ihrem Gegenstande hatten, den jugendlichen Gott mit der Gesetzesrolle, dem Evangelium in der Hand, das Lamm zu seinen Füßen, das Kreuz auf dem Haupte oder in der Rechten, sowie man auch die heidnischen Götter, einen Jupiter, oder gekrönte Häupter mit dem Kreuzesszepter abzubilden pflegte. Oder man setzte auch wohl Jesu Haupt vor das Kreuz und dieses in die Sonnenscheibe, und zwar genau in den Schnittpunkt der Kreuzesarme, also an die Stelle, wo man sonst auch wohl das Lamm antrifft. Und selbst als die Kirche, vielleicht im richtigen Gefühle der Identität von agnus und Agni, und um die hierin enthaltene Vorstellungsverbindung auszuschalten, im Jahre 692 durch die zu Konstantinopel abgehaltene Synode Quinisextum die Lammesbilder verbot und die Darstellung der menschlichen Gestalt des Heilands forderte, selbst da gab man trotzdem noch nicht den „Gekreuzigten" im heutigen Sinne des Wortes wieder, sondern bildete Christus in Gestalt eines Betenden mit ausgestreckten Armen vor dem Kreuze stehend ab, ließ ihn aus dem Grabe emporsteigen oder auf dem Evangelium am Fuße des Kreuzes stehen, woraus dann später der Untersatz für die Füße auf den Abbildungen des Gekreuzigten geworden ist, und stellte ihn mit offenen Augen dar, das Haupt von der Sonnenscheibe umgeben — ein Beweis, daß das Kreuz auch jetzt noch immer nicht die Bedeutung des Richtholzes, sondern des mystischen Zeichens hatte, in welchem sich für die Gläubigen das Wesen des Erlösergottes zusammenfaßte. Das Kreuz führt somit in allen diesen verschiedenen Darstellungen nur noch einmal, in symbolischer Form, vor Augen, was gleichzeitig in der Gestalt des am Kreuze stehenden Christus ausgedrückt ist, sowie bei den Festen des Osiris oder Attis der Gott zweimal, sowohl in seiner wahren Gestalt (als Bild oder Puppe) wie in der symbolischen Form des Tatu oder des Fichtenstammes dargestellt war. Und diese Art der Darstellung erhielt sich noch lange, wenngleich schon seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert von Kruzifixen die Rede

und Christus in willkürlicher Ausdeutung von Ps. 22, 17 auch wohl mit Nägelmalen abgebildet wurde, da crux, wie gesagt, ebensowohl das Marterholz wie das mystische Zeichen bedeutete und die Nägelmale dazu dienen sollten, den Triumph des Heilands über Schmerz und Tod zu versinnbildlichen. Als älteste Darstellung einer Kreuzigung im heutigen Sinne gilt eine von Kraus[1] erwähnte und abgebildete Elfenbeinplatte im British Museum zu London, die dem fünften Jahrhundert entstammen soll. Die Datierung ist jedoch ebenso unsicher, wie die andere, wonach die Miniatur aus der syrischen Evangelienhandschrift des Mönches Rabula aus dem Kloster Zagba in Mesopotamien, die gleichfalls die Kreuzigung zum Gegenstande hat und die sich in der Bibliotheca Laurenziana zu Florenz befindet, in das Jahr 586 gesetzt wird. In jedem Falle pflegte man im allgemeinen noch bis ins elfte Jahrhundert hinein nicht sowohl den toten als vielmehr den lebenden Christus vor oder am Kreuze darzustellen; und so gilt denn als ganz sicheres Beispiel eines toten Crucifixus erst eine Buchmalerei der Bibl. Laur. aus der Zeit um 1060.[2]

Es ist nicht anders: die Vorstellung des am Kreuze hingerichteten Christus ist eine verhältnismäßig späte. Die Verbindung Christi mit dem Kreuze war ursprünglich keine Wiedergabe seiner Todesart, sondern versinnbildlichte vielmehr, wie in den antiken Mysterien, gerade umgekehrt den Sieg des christlichen Kultgottes über den Tod, den Gedanken der Auferstehung und des Lebens. Hiernach kann aber offenbar auch die obenerwähnte Zusammenstellung des Kreuzes mit dem Lamme keinen anderen Gedanken zum Ausdruck gebracht haben. Das Kreuz ist auch hier ursprünglich nur das Symbol des Feuers und des Lebens. Das von der Sonnenscheibe umgebene Lamm deutet auf die feierliche Verbrennung des Lammes als Sühnopfers beim Frühlingsäquinoktium und Pfandes eines neuen Lebens hin und erweist sich um so deutlicher als eine Gestalt des Agni (agnus), als es gerade auf

[1] Geschichte der christlichen Kunst, 174. [2] Vgl. Detzel: Christl. Ikonographie, 1894, 392ff. Hochart: a. a. O. 378 ff.

dem Schnittpunkte der Kreuzesarme, also an der Stelle angebracht zu werden pflegte, aus welcher bei der Feuerentzündung vermittels der beiden aranî der göttliche Funke zuerst hervorsprang.[1]

[1] Übrigens läßt auch das sogen. Flabellum, der Fächer, den eine Dienerin auf frühchristlichen Abbildungen der Geburt Christi vor dem Kinde hält, den Zusammenhang des Christuskultus mit dem Agnikultus noch klar genug erkennen. Denn dieser Fächer, der beim Gottesdienste der abendländischen Kirche noch bis ins 14. Jahrhundert im Gebrauche war, kann nicht zur Vertreibung der Insekten oder zur Abkühlung dienen sollen, wie es gewöhnlich aufgefaßt wird, da dieses für die „winterliche" Geburt des Heilands ja offenbar widersinnig ist. Wohl aber weist er auf die Entfachung des göttlichen Funkens im alten indischen Feuerdienste hin und hat sich in diesem Sinne bis auf den heutigen Tag im griechischen und armenischen Ritus erhalten, wo der Fächer während der Messe auf dem Altare hin und her bewegt wird. Eine übersichtliche Zusammenstellung aller hierher gehörigen Tatsachen und Abbildungen findet sich bei A. Malvert in „Wissenschaft und Religion" 1904.

DER CHRISTLICHE JESUS

1. DER PAULINISCHE JESUS

Der Jesusglaube bestand schon lange bei zahlreichen mandäischen Sekten Vorderasiens, die sich voneinander vielfach unterschieden, ehe dieser Glaube in der Jesusreligion feste Gestalt gewann und seine Anhänger sich ihrer religiösen Eigenart und Sonderstellung gegenüber der offiziellen jüdischen Religion bewußt wurden. Das erste Zeugnis für ein solches Bewußtsein und zugleich der erste geniale Entwurf einer aus Jesus als Zentralbegriff entwickelten neuen Religion liegt in den Briefen des tarsischen Zeltwebers und Wanderapostels Paulus vor.

Von den unter seinem Namen uns überlieferten Briefen ist der Hebräerbrief ganz sicher nicht von Paulus. Aber auch der zweite Thessalonicherbrief, der Brief an die Epheser sowie die sog. Pastoralbriefe (an Timotheus, Titus und Philemon) gelten der überwiegenden Mehrzahl der Theologen als untergeschoben, und ebenso unterliegt die Echtheit des Kolosser- und Philipperbriefes gewichtigen Bedenken. Um so entschiedener hält die moderne kritische Theologie bei den vier großen Lehrbriefen, dem Galaterbrief, den beiden Korintherbriefen und dem Römerbriefe, an der Autorschaft des Paulus fest und pflegt alle Zweifel diesen Briefen gegenüber als eine „schwere Verirrung" der historischen Hyperkritik abzuweisen.[1] Dem gegenüber ist die Echtheit auch dieser Briefe außer von Bruno Bauer[2] besonders von holländischen Theologen, einem Pierson, Loman, van Manen, Meyboom, Matthes u. a., angefochten worden, und neuerdings haben auch der Berner Theologe R. Steck[3] und B. W. Smith, Professor der Mathematik an der Tulane University zu New Orleans, denen sich der verstorbene Bremer Pastor Albert Kalthoff zugesellt hat, die Tradition mit bemerkenswerten Einwänden bekämpft und die Briefe des Paulus als das literarische Erzeugnis, das

[1] W. Wrede: Paulus, Religionsgesch. Volksb., 3. [2] Kritik der Apostelgeschichte 1850 und Kritik der paulinischen Briefe 1852. [3] Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst krit. Bemerkungen zu den vier paulinischen Hauptbriefen 1888.

Werk einer ganzen Schule von Theologen des zweiten Jahrhunderts zu erweisen unternommen, deren Verfasser entweder gleichzeitig oder nacheinander für die werdende Kirche geschrieben haben.

So viel ist sicher: ein zwingender Beweis dafür, daß Paulus wirklich der Verfasser der auf seinen Namen lautenden Briefe sei, kann nicht geliefert werden. Verdächtig muß es in dieser Beziehung immer bleiben, daß Lukas, der Begleiter des Paulus auf seinen Missionsreisen, sich über jede Art literarischer Betätigung des Apostels ausschweigt, und das, obschon er den größten Teil seiner Darstellung in der Apostelgeschichte der Wirksamkeit des Paulus gewidmet hat.[1] Auch der von Smith gelieferte Nachweis, daß die paulinischen Briefe während des ersten christlichen Jahrhunderts überhaupt noch nicht bekannt waren, daß insbesondere die Existenz des Römerbriefes nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts anderweitig bezeugt ist, muß gegen die Autorschaft des Paulus bedenklich stimmen und spricht dafür, daß jene Briefe nicht als primäre Quellen der paulinischen Lehre gelten können. Davon kann jedenfalls gar keine Rede sein, daß die kritische Theologie des vergangenen Jahrhunderts die Echtheit des größten Teiles der paulinischen Literatur „unzweifelhaft wissenschaftlich festgestellt" habe.[2]

Bekanntlich kannte das gesamte Altertum den Begriff des literarischen Eigentums in unserem Sinne überhaupt noch

[1] Freilich ist und bleibt die Apostelgeschichte trotz aller modernen Rettungsversuche (Harnack) auch sonst ein sehr unzuverlässiges geschichtliches Dokument, und was sie uns aus dem Leben des Paulus mitteilt, ist zum großen Teile reine Dichtung. Man braucht nicht so weit zu gehen, wie Jensen, der die Existenz eines historischen Paulus überhaupt bestreitet (Moses, Jesus, Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch 2. Aufl. 1909), und wird sich doch der Einsicht nicht verschließen können, daß das Bild des Paulus, wie dies schon Bruno Bauer erkannt hat, ein jedenfalls stark überarbeitetes und in vieler Hinsicht nur eine Kopie des Originales darstellt, welches ihm in der Gestalt des „Apostelfürsten" Petrus voranschreitet (vgl. über den Geschichtswert der Apg. auch E. Zeller: Die Apg. nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht 1854).

[2] Vgl. H. Jordan: Jesus und die modernen Jesusbilder. Bibl. Zeit- u. Streitfragen 1909, 36.

sicht. Zahlreiche Schriften liefen damals unter berühmten Namen um, deren Verfasser weder zeitlich noch gedanklich irgend etwas mit den Trägern jener Namen zu tun hatten. Wie viele Schriften waren nicht z. B. unter den Sektenmitgliedern des Altertums verbreitet, die auf den Namen des Orpheus, des Pythagoras, des Zoroaster usw. lauteten und dadurch ihrem Inhalte kanonische Geltung zu verschaffen suchten! Von den Schriften des Alten Testamentes hängen weder die Psalmen, noch die Sprüche, noch der sog. Prediger, noch das Buch der Weisheit mit den historischen Königen David und Salomo zusammen, deren Namen sie an der Spitze tragen, und der Prophet Daniel ist eine ebenso erfundene Persönlichkeit wie der Henoch und der Esra der unter ihren Namen gehenden Apokalypsen. Ja, auch die sog. fünf Bücher Mose sind das literarische Erzeugnis einer viel späteren Zeit als derjenigen, in welcher Moses gelebt haben soll, während Josua der Name eines altisraelitischen Gottes ist, nach welchem das bezügliche Buch benannt ist.[1] Einen Moses, wie er im Alten Testament geschildert wird, hat es überhaupt niemals gegeben. Die Möglichkeit, daß die sog. Briefe Pauli ein Werk späterer Theologen und nur zur Erhöhung ihres Ansehens in den Gemeinden auf den Namen des Heidenapostels Paulus getauft worden seien, ist somit durchaus nicht ausgeschlossen, zumal wenn man bedenkt, wie üppig in den ersten Jahrhunderten die literarische Fälschung und „fromme Lüge" auch sonst im Interesse der christlichen Kirche geblüht haben. Hat man sich doch damals sogar nicht gescheut, wie aus christlichen Schriften des zweiten Jahrhunderts hervorgeht, selbst den Text des Alten Testamentes zu verändern und ihn dadurch, wie man sich auszudrücken

[1] „Schriftsteller zu erdichten, die keinen Buchstaben geschrieben haben, ganze Reihen von Büchern unterzuschieben, das Neueste in ein graues Altertum zurückzudatieren, die bekannten Philosophen Ansichten aussprechen zu lassen, die ihrer wirklichen Meinung schnurstracks zuwiderlaufen: diese und ähnliche Dinge sind gerade in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten ganz gewöhnlich. Um den Verfasser einer Schrift machte man sich eben damals wenig Sorge, wenn nur

beliebte, zu „erläutern". Schon der Gnostiker Marcion hat in der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Kirche — ob wirklich mit Unrecht? — vorgeworfen, daß sie die Paulusbriefe überhaupt nur in einer Bearbeitung besitze, und er selbst hat es unternommen, durch Ausschaltung und Ergänzung den richtigen Text wiederherzustellen.[1] —

Aber lassen wir die Frage nach der Echtheit der paulinischen Briefe ganz beiseite, über die wohl niemals volle Einigung erzielt werden wird aus dem einfachen Grunde, weil uns alle sicheren Anhaltspunkte zur Entscheidung dieser Frage fehlen. Sehen wir statt dessen lieber zu, was wir aus ihnen über den historischen Jesus erfahren!

Da stoßen wir zunächst auf die durch Paulus selbst bezeugte Tatsache, daß der Heiland sich ihm persönlich offenbart und ihn dadurch dazu veranlaßt habe, in seinen Dienst zu treten (Gal. 1, 12). Es war, wie die Apostelgeschichte berichtet, eine Lichterscheinung, die ihn plötzlich auf dem Wege nach Damaskus von oben her umleuchtete, während eine Stimme ihm zurief, von seiner bisherigen Verfolgung der Messiasgemeinde abzulassen, und sich ihm als diejenige Jesu zu erkennen gab.[2] Man braucht an der Tatsache selbst nicht zu zweifeln, aber in ihr einen Beweis für den historischen Jesus zu erblicken, das bleibt jenen Theologen vorbehalten, die den schönen Begriff einer „objektiven Vision"

---

ihr Inhalt dem Geschmack und Bedürfnis der Zeit zusagte" (E. Zeller: Vorträge u. Abhdlg. 1865, 298 f.). „Es war damals eine beliebte Stilübung, Briefe berühmter Männer zu schreiben. Dem Tyrannen Phalaris, der im 6. Jahrh. v. Chr. Agrigent beherrschte, wird eine Sammlung von nicht weniger als 148 Briefen zugeschrieben. Beyschlag hat nachgewiesen, daß sie im Zeitalter der Antonine ihm untergeschoben sind. Ebenso sind unecht die dem Plato, dem Euripides und andern zugeschriebenen Briefe. Es wäre ein wahres Wunder, wenn diese Sitte der Zeit nicht auch auf die werdende christliche Literatur Einfluß gewonnen hätte, denn gerade auf religiösem Gebiet macht sich solche Unterschiebung am leichtesten, da es hier nicht darauf ankommt, eigene Gedanken zu produzieren, sondern Organ des im Einzelnen wirkenden religiösen Gesamtgeistes zu werden" (Steck: a. a. O. 384 f.; vgl. auch Holtzmann: Einl. in das N. T. 2. Aufl. 223 ff.). [1] E. Vischer: Die Paulusbriefe, Rel. Volksb. 1904, 69 f. [2] a. a. O. 9, 3 ff.

erfunden haben, um durch das Wüstenerlebnis des Paulus die objektive Realität der bezüglichen Erscheinung zu begründen. Handelt es sich hierbei doch offenbar nur um ein „inneres Gesicht“, das der „Visionär“ und „Epileptiker“ Paulus in einer entscheidenden Stunde seines Lebens gehabt hat und das von ihm auf Jesus gedeutet wurde, und darum beweist es auch für die Existenz eines historischen Jesus nichts, wenn er I. Kor. 9, 1 fragt: „Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen?“ und I. Kor. 15, 9 bemerkt: „Zuletzt von allen ist er auch mir erschienen“.

Nicht anders steht es mit dem Hinweis des Paulus auf diejenigen, die gleich ihm den Heiland nach seinem Tode gesehen haben sollen.[1] Es ist möglich, daß die Betreffenden etwas, daß sie einen Jesus, den „Auferstandenen“ in himmlischer Verklärung gesehen haben; daß aber dieser der Jesus der sog. historischen Theologie gewesen sei und hiermit dessen Existenz bewiesen werde, das werden deren Vertreter wohl selbst nicht behaupten wollen, da nach ihrer Ansicht der historische Jesus ja gar nicht auferstanden sein, sondern es sich auch in diesem Falle nur um eine rein subjektive Erscheinung der ekstatisch erregten Jünger handeln soll. Übrigens gibt sich die betreffende Stelle des Korintherbriefes deutlich als eine zum mindesten stark interpolierte, wenn nicht geradezu als ein nachträgliches Einschiebsel zu erkennen. So soll der Auferstandene u. a. von „mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal“ gesehen worden sein. Davon wissen jedoch die sämtlichen Evangelien nichts, und auch „die Zwölf“, die nach 15, 5 das Gesicht gehabt haben sollen, unterliegen dem dringenden Verdachte, erst viel später in den Text hineingelangt zu sein.[2]

Paulus selbst hat niemals ein Hehl daraus gemacht, daß er Jesus nicht mit leiblichen Augen, sondern rein mit den Augen des Geistes, als innerliche Offenbarung geschaut hat. „Es hat Gott gefallen,“ sagt er Gal. 1, 16, „seinen Sohn in mir

[1] 1. Kor. 15, 5ff. [2] Vgl. W. Seufert: Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte 1887, 46, 157.

zu offenbaren." Er gesteht, daß das von ihm gepredigte Evangelium „nicht menschlich" sei, daß er es von keinem Menschen empfangen noch gelernt, sondern direkt vom himmlischen Christus und dem Heiligen Geiste inspiriert erhalten habe.[1] Er scheint auch gar kein Interesse daran gehabt zu haben, sich über die Persönlichkeit Jesu, über dessen Schicksale und Lehre genauer zu unterrichten. Denn als er drei Jahre nach seiner Bekehrung zuerst wieder nach Jerusalem kommt, besucht er während der vierzehn Tage seines dortigen Aufenthaltes nur den Petrus und macht die Bekanntschaft des Jakobus, kümmert sich aber um keinen der anderen Apostel.[2] Als er aber vierzehn Jahre später wieder zum sog. Apostelkonzil in Jerusalem mit den „Uraposteln" zusammentrifft, da tut er es nicht, um von diesen zu lernen, sondern um sie seinerseits zu belehren und sich von ihnen die Anerkennung seiner inzwischen geleisteten Missionstätigkeit zu verschaffen, und er selbst berichtet, daß er sich mit ihnen nur über die Art der Verkündigung des Evangeliums, aber nicht über dessen religiösen Inhalt und die Persönlichkeit des historischen Jesus besprochen habe.[3]

Nun wird allerdings jener Jakobus, dessen Bekanntschaft Paulus in Jerusalem gemacht haben will, von ihm als der „Bruder des Herrn" bezeichnet,[4] und hieraus scheint hervorzugehen, daß Jesus eine historische Persönlichkeit gewesen sein muß. Indessen ist der Ausdruck „Bruder" auch in diesem Falle, wie so oft in den Evangelien,[5] möglicherweise nur ein Gesamtausdruck zur Bezeichnung der Anhänger Jesu, wie denn auch sonst die Mitglieder einer religiösen Kultgenossenschaft im Altertum sich untereinander „Brüder" und „Schwestern" nannten. 1. Kor. 9, 5 heißt es: „Haben wir (nämlich Paulus und Barnabas) nicht auch Macht, eine Schwester zum Weibe mit umherzuführen, wie die andern Apostel und des Herrn Brüder und Kephas?" Da ist es deutlich, daß es sich bei jenem Ausdruck durchaus nicht notwen-

[1] Gal. 1, 11 und 12; I. Kor. 2, 10; II. Kor. 4, 6. [2] Gal. 1, 17—19. [3] Gal. 2, 1ff. [4] Gal. 1, 19. [5] Matth. 28, 10; Mark. 3, 33ff.; Joh. 20, 17.

digerweise um leibliche Verwandtschaft zu handeln braucht, sondern „Bruder“ eben nur zur Bezeichnung der Anhänger der Jesussekte dient. Hieronymus dürfte sonach durchaus das Richtige getroffen haben, wenn er, Gal. 1, 19 kommentierend, schreibt: „Jakobus hieß der Bruder des Herrn wegen seines großen Charakters (wovon freilich die paulinischen Briefe das Gegenteil zeigen), seines unvergleichlichen Glaubens und seiner außergewöhnlichen Weisheit. Die andern Apostel werden zwar auch Brüder genannt, aber er heißt vorzüglich so, da ihm der Herr bei seinem Scheiden die Söhne seiner Mutter (d. h. die Glieder der Gemeinde zu Jerusalem) anvertraut hatte.[1] Und wie sollte denn auch Paulus mit einem leiblichen Bruder desjenigen Jesus zusammengetroffen sein, von welchem er, wie sich zeigen wird, im übrigen nur Mythisches zu berichten weiß? Die Sache ist, schon rein psychologisch angesehen, so unwahrscheinlich, daß aus dem Ausspruch über Jakobus als den „Bruder des Herrn“ ein Schluß auf die historische Existenz Jesu jedenfalls nicht gezogen werden kann, zumal vom zweiten Jahrhundert an bis heute die Theologen sich über das wahre Verwandtschaftsverhältnis des Jakobus zu Jesus nicht zu einigen vermocht haben.[2] Erwägt man übrigens, wie in antipaulinischen Kreisen des zweiten Jahrhunderts die Verherrlichung des Jakobus in Mode kam und es üblich wurde, das Haupt der Judenchristen zu Jerusalem möglichst nahe an Jesus selbst heranzurücken (z. B. bei Hegesipp, in den angeblichen Briefen des Clemens, im Evangelium der Nazarener usw.), so drängt sich der Verdacht auf, die paulinische Redewendung von Jakobus „dem Bruder des Herrn“ sei vielleicht nur ein nachträglicher Zusatz im Galaterbriefe, um dadurch die leibliche Verwandt-

[1] Ähnlich auch Origenes: Contra Celsum I 35. Vgl. Smith: a. a. O. 18f.
[2] Vgl. hierüber Sieffert in Realenzyklop. f. prot. Theol. und Kirche unter „Jakobus“. Esr. 3, 2 und 9 ist auch von „Brüdern“ des Hohenpriesters Josua die Rede, womit nur die ihm unterstellten Priester gemeint zu sein scheinen, und bei Justin (Dial. c. Tryph. 106) heißen die sämtlichen Apostel „Jesu Brüder“. „Ebenso werden Apok. 12, 17 diejenigen, „die Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesu Christi haben“, als Kinder des himmlischen Weibes und damit als Ge-

schaft zwischen Jakobus und Jesus durch Paulus selbst bestätigt sein zu lassen. Die Eltern Jesu sind keine historischen Persönlichkeiten (s. o. 77ff.); also wird es wohl mit seinen Geschwistern nicht anders sein. Und so beruft sich Paulus denn auch nirgends auf das Zeugnis des Bruders oder der Jünger Jesu über ihren Meister, wie dieses doch so nahe gelegen haben würde, falls jene wirklich etwas mehr von Jesus gewußt hätten, als er selbst. „Er gründet," wie Kalthoff mit Recht hervorhebt, „nie und nirgends einen seiner einschneidendsten polemischen Gedanken gegen die Gesetzeseiferer darauf, daß er den historischen Jesus auf seiner Seite habe, er gibt seine ausführlichen theologischen Darstellungen, ohne einen historischen Jesus zu erwähnen, er gibt ein Evangelium von Christus, nicht das Evangelium, das er von einem menschlichen Individuum Jesus aus erster, zweiter oder dritter Hand gehört hat."[1]

Von Paulus ist daher auch nichts Näheres über den historischen Jesus zu erfahren. Zwar bezieht sich der Apostel gelegentlich auf Worte und Bestimmungen des „Herrn", wie hinsichtlich des Verbotes der Ehescheidung,[2] des Rechtes der Apostel, sich von den Gemeinden beköstigen zu lassen,[3] allein ohne damit ausdrücklich auf ein historisches Individuum namens Jesus abzuzielen, unter Vermeidung des genaueren Wortlauts und so, daß man die Überzeugung gewinnt, es hierbei mit bloßen Gemeinderegeln zu tun zu haben, wie solche auch sonst in den religiösen Vereinigungen als „Worte des Herrn", d. h. des Schutzpatrons und Genius der Gemeinde, im Umlauf waren und kanonische Bedeutung hatten (vgl. das „autós épha: er selbst, nämlich der Meister, hat es gesagt" der Pythagoreer). Nur einmal, 1. Kor. 11, 23ff.,

---

schwister des Erlösergottes bezeichnet, den der Drache mitsamt seiner Mutter zu verschlingen trachtet. Da die Apokalypse ihrem Grundstocke nach einem vorchristlichen Jesuskultus angehört, so scheint die Bezeichnung frommer Sektenbrüder als leiblicher Brüder Jesu schon vor der Entstehung der paulinischen Briefe und der Evangelien in jenem Kultus üblich gewesen zu sein." [1] A. Kalthoff: Was wissen wir von Jesus? Eine Abrechnung mit Prof. D. Bousset 1904, 17. [2] I. Kor. 7, 10. [3] I. Kor. 9, 14.

wo Paulus die Worte der Abendmahlseinsetzung anführt, spielt der Apostel, wie es scheint, auf ein Erlebnis des „historischen“ Jesus an: „Der Herr Jesus, in der Nacht, da er verraten ward, nahm das Brot“ usw.[1] Leider haben wir es nur hier mit einem offenbar späteren Einschiebsel zu tun. Die Stelle ist überaus dunkel und gibt sich (v. 23—25 oder 27) schon durch ihre gewaltsame und sinnstörende Zerreißung des paulinischen Gedankenganges als eine nachträgliche Zutat zum Grundtexte zu erkennen, wie dies auch auf theologischer Seite vielfach zugestanden wird.[2] Paulus sagt, daß er die bezüglichen Tatsachen selbst „vom Herrn“ empfangen habe. Soll das heißen, daß sie ihm unmittelbar durch den verklärten Jesus „offenbart“ worden sind? Aber da liegt es doch wohl näher, anzunehmen, daß er sie einem bereits vorhandenen Kultus entnommen hat. Dies könnte sich indes doch höchstens nur auf die Abendmahlsworte als solche beziehen. Hingegen die Worte „in der Nacht, da er verraten ward“ sind sicher eingeschoben. Sie fügen sich weder in den Zusammenhang einer „Offenbarung“, noch eines bestehenden Kultus ein, stehen übrigens als Anspielung auf ein wirkliches Ereignis aus dem Leben Jesu auch völlig vereinzelt da und bilden schon aus diesem Grunde eine viel zu schmale Basis, um dessen Geschichtlichkeit zu bezeugen.[3]

Alle Äußerungen über Jesus, die sich bei Paulus finden, sind demnach für die Annahme einer geschichtlichen Persönlichkeit jenes Namens belanglos. Die von ihm angeführten sog. „Herrnworte“ beziehen sich auf ganz nebensächliche Punkte der Lehre Jesu. Über dasjenige hingegen, worin die

---

[1] I. Kor. 11, 23. [2] Vgl. Brandt: Die evangel. Geschichte u. d. Ursprung d. Christentums 1893, 296. [3] Auch M. Brückner ist der Ansicht, „daß die paulinische Wiedergabe der Abendmahlsszene aller Wahrscheinlichkeit nach keine rein geschichtliche Überlieferung ist, sondern eine dogmatische Ausgestaltung der Feier bietet.“ Und er fügt hinzu: „Jedenfalls darf man diese Szene gerade wegen ihrer kultischen Bedeutung nicht als Beweis einer näheren Bekanntschaft des Paulus mit dem Leben Jesu anführen.“ Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903, 44. Vgl. auch Robertson: Christianity and Mythology 388f.

moderne kritische Theologie die eigentliche Größe und Bedeutung dieser Lehre findet, also z. B. über das Vertrauen Jesu in die göttliche Vatergüte, sein Gebot der Nächstenliebe als Erfüllung des Gesetzes, seine Predigt der Sanftmut und Barmherzigkeit, seine Warnung vor der Überschätzung der weltlichen Güter usw., schweigt Paulus sich ebenso aus, wie über die Persönlichkeit Jesu, seine sittliche Hoheit und Frömmigkeit, sein Gottvertrauen, seine Wirksamkeit in seinem Volke.[1] Paulus hat sich nicht die geringste Mühe gegeben, den Heiland seinen Lesern menschlich näher zu bringen. Er

[1] H. Holtzmann hat zwar jüngst in einem Aufsatz der „Christlichen Welt" (No. 7, 1910) das Gegenteil zu erweisen versucht und auf eine Anzahl von sittlichen Ermahnungen usw. bei Paulus, hingewiesen, die an Worte Jesu in den Evangelien anklingen. Allein hierbei ist vorausgesetzt, was doch gerade erst bewiesen werden müßte, nämlich, daß die Evangelien ihren entsprechenden Gehalt von Jesus und nicht vielmehr aus den Briefen des Paulus entnommen haben. Sind sie doch zugestandenermaßen in vieler sonstiger Hinsicht durch paulinische Vorstellungen beeinflußt worden. Übrigens haben auch die sämtlichen angeführten Sittensprüche teils ihre Parallele in der gleichzeitigen rabbinischen Literatur, brauchen daher nicht notwendig auf einen historischen Jesus zurückzugehen, teils sind sie so beschaffen, daß sie von jedem aufgestellt sein können, d. h. sie stellen bloße ethische Gemeinplätze ohne alle individuelle Färbung dar. Oder was will es besagen, wenn Paulus von der „Sanftmut und Mildigkeit Christi" spricht, „der nicht sich selbst zu Gefallen gelebt, kein Rühmens von sich gemacht habe, sondern „demütig" gewesen, Knechtsgestalt angenommen und dem Willen seines „Vaters" „gehorsam" bis zum Tod am Kreuz gewesen sei? Ergeben sich doch alle diese Züge unmittelbar aus der Schilderung des leidenden Gottesknechtes bei Jesaia, von dem wir wissen, welche entscheidende Rolle er bei der Gestaltung der Jesuspersönlichkeit gespielt hat. Sanftmut, Demut, Milde und Gehorsam sind die spezifischen Tugenden des Frommen zur Zeit des Paulus. Es war selbstverständlich, daß auch Christus, das Idealbild des guten und frommen Menschen, mit diesen Zügen ausgestattet werden mußte. Gehorsam war Abraham auch, als er seinen Sohn Isaak opferte, war dieser selbst gegenüber seinem Vater, und auch er war demütig, wenn er selbst das Holz zum Altar trug und sich willig dem Opfermesser darbot. Man weiß aber, welche bedeutsame Rolle die Geschichte von Isaaks Opferung in der religiösen Gedankenwelt der Juden stets gespielt hat. Übrigens waren auch die heidnischen Erlösergottheiten,

scheint von einer Wundertätigkeit Jesu nichts zu wissen. Er erwähnt nichts von dessen Mitleid mit den Armen oder Bedrückten, obwohl doch gerade dies vorzüglich geeignet gewesen wäre, seinem Jesus die Herzen der Menschen zuzuwenden und auf die wundersüchtige Menge Eindruck zu machen. Ja, alle jene sittlich-religiösen Vorschriften und Ermahnungen Jesu werden von Paulus weder dazu verwendet, als Werbemittel für jenen zu dienen, noch überhaupt dazu benutzt, dessen „Einzigartigkeit" gegenüber seinen prophetischen Vorgängern ins rechte Licht zu setzen, wie dies in der heutigen christlichen Literatur der Fall ist. „Also gerade diejenigen Gedanken, welche die protestantische Theologie als die eigentliche Domäne ihres historischen Jesus in Anspruch nimmt, erscheinen in der Epistelliteratur unabhängig von diesem Jesus, als eigene sittliche Ergüsse des apostolischen Gewissens, während christliche Gesellschaftsregeln, welche dieselbe Theologie als von der Geschichte überwunden betrachtet, direkt als Herrnregeln eingeführt werden. Der Christus der paulinischen Briefe kann deshalb vielmehr als eine Instanz *gegen* die kritische Theologie angerufen werden, als daß er einen Beweis *für* den historischen Jesus im Sinne dieser Theologie abgäbe."[1] Selbst ein so eifriger Verfechter dieser Theologie, wie Wernle, muß zugeben: „Wir erfahren von Paulus am allerwenigsten über Person und Leben Jesu. *Wären alle seine Briefe verloren, wir wüßten von Jesus nicht viel weniger als jetzt.*"[2] Allerdings tröstet sich derselbe Autor dann gleich hinterher damit, in gewissem Sinne gäbe uns Paulus doch mehr als die genauesten reichhaltigsten Protokolle zu geben vermöchten. „Wir erfahren von ihm, daß ein Mensch (?) Jesus trotz

---

ein Marduk, der mandäische Hibil Ziwâ, ein Mithra und Herakles gehorsam, wenn jene auf Geheiß ihres himmlischen „Vaters" auf die Erde herabstiegen, die Pforten des Todes sprengten, sich, wie Mithra, selbst zum Opfer darbrachten und dieser in Knechtsgestalt den Menschen diente, mit den Ungeheuern und Schrecknissen der Hölle rang und um der andern willen die härtesten Arbeiten auf sich nahm. [1] Kalthoff: Die Entstehung d. Christentums 1904, 15. [2] P. Wernle: Die Quellen des Lebens Jesu, Religionsgesch. Volksbücher 2. Aufl., 4.

seines Kreuzestodes imstande war, über seinen Tod hinaus eine solche Kraft zu entfalten, daß ein Paulus sich von ihm bezwungen, erlöst, beseligt wußte derart, daß er sein eigenes Leben und die ganze Welt in zwei Teile zerriß: ohne Jesus — mit Jesus. Eine Tatsache, die, wir mögen sie erklären, wie wir wollen, rein als Tatsache unser Staunen hervorruft (!) und uns nötigt, von Jesus unter allen Umständen groß zu denken."[1] Was unser Staunen hervorruft, ist diese Art von historischer „Beweisführung". Denn wie eigentümlich doch, aus dem Schweigen eines Autors, wie des Paulus, über den historischen Jesus ein Argument für dessen Bedeutung herauszulesen! Als ob es nicht eher die Belanglosigkeit einer solchen Persönlichkeit für die Entstehung des Christentums bewiese! Als ob der Umstand, daß Paulus auf den Christusglauben ein religiös-metaphysisches Gedankengebäude von zweifelloser Großartigkeit errichtet hat, notwendig auf den „alles überwältigenden Eindruck der Person Jesu" zurückgeführt werden müßte, desselben Jesus, den Paulus gar nicht persönlich gekannt hat, dessen Jüngern, die jahrelang mit Jesus verkehrt haben sollen, er geflissentlich aus dem Wege gegangen ist, und von dessen Existenz sich keinerlei Spuren in seinen Briefen nachweisen lassen, die nicht auch ganz anders gedeutet werden könnten! Oder sollte Paulus, wie die historische Theologie es hinstellt, in der mündlichen Predigt mehr von Jesus offenbart haben, als wie dies in den Briefen der Fall ist? Aber das könnte doch höchstens nur behauptet werden, wenn schon vorher feststünde, daß Paulus bei seinen Darlegungen überhaupt einen historischen Jesus im Auge gehabt hat.

Die Sache erscheint völlig rätselhaft. Im Mittelpunkte der paulinischen Anschauung steht die „Menschheit" Jesu. Und doch ist der Jesus, wie ihn Paulus schildert, gar kein Mensch, sondern eine rein göttliche Persönlichkeit, ein himmlisches Geistwesen ohne Fleisch und Blut, ein völlig individualitätsloser übermenschlicher Schemen. Er ist der in Paulus offenbar gewordene „Sohn Gottes", der Messias, wie die jüdische

[1] Ebd.

Apokalyptik ihn verkündigte, der präexistente „Menschensohn“ des Daniel und seiner Geistesverwandten, der geistliche „Idealmensch“, wie er in den Köpfen der von platonischen Ideen beeinflußten Juden spukte, den auch Philo als metaphysisches Urbild des gewöhnlichen sinnlichen Menschen gekannt und in I. Moses 1, 27 angedeutet gefunden haben wollte. Er ist der „große Mensch“ der indischen Legende, der auch in Buddha und anderen Erlösergestalten erschienen sein sollte, der Purusha der vedischen Brahmanen, der Mandâ de hajjê und Hibil Ziwâ der von indischen Ideen beeinflußten mandäischen Religion, der Sektengott des synkretistischen Judentums. Die Kenntnis, die Paulus von diesem Wesen hat, ist daher auch nicht ein gewöhnliches Erfahrungswissen, sondern Gnosis, unmittelbares Wissen, „Weisheit“ des „Inspirierten“, und alle seine Aussagen, die er hierüber macht, fallen in das Gebiet der Theosophie, der religiösen Spekulation oder Metaphysik, nicht aber in die Geschichte hinein. Der Glaube an einen solchen Jesus aber war, wie gesagt, schon lange das Eigentum jüdischer Sekten, als Paulus auf Grund erschütternder persönlicher Erfahrungen dazu gelangte, ihn aus der Verborgenheit des Kultgeheimnisses ans Licht zu ziehen und in den Mittelpunkt einer neuen, vom Judentum verschiedenen Religion zu stellen.

„Die Herzen glaubten schon an einen göttlichen Offenbarer, ein göttlich-menschliches Tun, an eine Versicherung durch Sakramente.“[1] Bei den heidnischen Nachbarvölkern bestand schon längst, in jüdischen Kreisen mindestens seit den Tagen der Propheten der Glaube an einen Mittlergott, einen göttlichen „Sohn“, einen „Erstgebornen aller Schöpfung“, in dem alles, was besteht, geworden ist, der auf die Erde herniedersteigt, sich in menschlicher Gestalt erniedrigt, für die Menschheit einen schmachvollen Tod erleidet, aber herrlich wieder aufersteht und in seiner eigenen Erhöhung und Verklärung die ganze Erde zugleich mit erneuert und vergeistigt.[2]

[1] Gunkel: a, a. O. 93. [2] Auch Gunkel ist der Ansicht, „daß es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus in jüdisch-synkretistischen Kreisen gegeben hat“ (ebd. 82).

Da trat Paulus auf in einer Zeit, die, wie keine andere, von Sehnsucht nach Erlösung durchdrungen, die unter dem Drucke trauriger äußerer Verhältnisse von Dämonenfurcht besessen, von der Angst vor dem nahen Weltende durchschauert, die erwartungsvoll auf dies Ereignis hin gespannt war und den Glauben an die erlösende Kraft der bisherigen Religion verloren hatte, da gab er jenem Glauben einen Ausdruck, der ihn als den einzigen Ausweg aus der Verworrenheit des gegenwärtigen Daseins erscheinen ließ — sollte es wirklich der Annahme eines historischen Jesus im Sinne der traditionellen Auffassung bedürfen, um zu erklären, daß die Herzen dieser neuen Religion des Paulus im Sturme zuflogen? Ja, ist es auch nur wahrscheinlich, daß die intelligente Bevölkerung der kleinasiatischen und griechischen Hafenstädte, in denen Paulus das Evangelium von Jesus vorzugsweise predigte, sich dem Christentume deshalb sollten zugewendet haben, weil irgendwann einmal, vor zehn oder zwanzig Jahren, in Galiläa oder Jerusalem ein Wanderprediger namens Jesus durch sein persönliches Auftreten und seine Lehre auf ungebildete Fischer und Handwerker einen „überwältigenden" Eindruck ausgeübt haben und von ihnen für den erwarteten Messias, für den allbekannten göttlichen Mittler und Welterlöser gehalten sein sollte? Aber Paulus predigte ja gar nicht den Menschen Jesus, sondern eben das himmlische Geistwesen Christus.[1] Das Publikum, an das sich Paulus wandte, bestand zum größten Teil aus Heiden; für diese aber schloß die Annahme eines metaphysischen Geistwesens keine Schwierigkeiten in sich ein. Es konnte durch den Hinweis auf den Menschen Jesus keine Verstärkung seines Glaubens, keinen Beweis für dessen Wahrheit erhalten. Wenn die Christen unseres eigenen historisch orientierten Zeitalters zum Glauben an den Gott Christus nur durch den Menschen Jesus gelangen können: Paulus würde die Aufmerksamkeit

[1] „Nicht der Lehrer, nicht der Wundertäter, nicht der Freund der Zöllner und Sünder, nicht der Kämpfer gegen die Pharisäer ist für Paulus das Bedeutsame. Der gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes ist es allein." Wernle: a. a. O. 5.

von dem, worauf es ihm einzig und allein ankam, abgelenkt, er würde den eigentlichen Sinn seines Evangeliums verdunkelt und seine ganze religiöse Spekulation in eine schiefe Stellung gebracht haben, wenn er dem Gottmenschen Jesus, wie er ihn verstand, einen Menschen Jesus untergeschoben haben würde.[1] —

Paulus soll als Sohn jüdischer Eltern in der griechischen Stadt Tarsus in Cilicien geboren sein. Tarsus war damals neben Alexandria ein Hauptsitz der hellenistischen Bildung. Hier blühte die jüngere stoische Schule mit ihrer Mischung altstoischer, orphischer und platonischer Gedanken. Hier wurden die ethischen Grundsätze jener Schule in populärer Form von Volksrednern auf den Märkten und den Gassen gepredigt. Der in der Strenge der jüdischen Gesetzesreligion erzogene Paulus brauchte gar nicht selbst die Hörsäle der stoischen Lehrer besucht zu haben, um mit den Ansichten des Stoizismus bekannt zu werden, da gleichsam die Luft in Tarsus mit dieser Lehre angefüllt war. Und Paulus wurde mit ihr bekannt. Sie grub sich, ihm selbst vielleicht unbewußt, so tief in sein Bewußtsein ein, daß seine Briefe voll sind von

---

[1] „Der geschichtliche Christus etwa im Sinne der Ritschl'schen Schule wäre für Paulus ein Nonsens gewesen. Die paulinische Theologie hat es vielmehr mit den Erlebnissen eines Himmelswesens zu tun, die für die Menschheit eine außerordentliche Bedeutung haben und noch haben sollen." (M. Brückner: Die Entstehung der paulinischen Christologie 1903, 12.) Auch für Brückner steht es fest „daß das Erdenleben Jesu für den Apostel Paulus gar kein Interesse hatte" (a. a. O. 46). „Paulus hat sich um das Erdenleben Jesu nicht bekümmert, und was er davon hier und da erfahren haben mag, ist ihm mit wenigen Ausnahmen (welchen?) gleichgültig geblieben" (42). Auch Brückner zeigt, daß die Stellen, die man als das Gegenteil hiervon etwa anzuführen pflegt, für eine nähere Bekanntschaft des Paulus mit dem Erdenleben Jesu nichts beweisen (41 ff.). Er beansprucht, in seinem Werke den „geschichtlichen Beweis dafür geliefert zu haben, daß die christliche Religion in ihrem Kerne unabhängig von ‚zufälligen Geschichtswahrheiten' ist" (Vorw.). Und trotzdem kommt auch er, als Theologe, von der Annahme eines historischen Jesus gerade auch im Hinblick auf Paulus nicht los, obschon er doch auch nicht imstande ist, anzugeben, wo und inwiefern denn nun eigentlich der historische Jesus auf Paulus entscheidend eingewirkt hat,

Wendungen und Gedanken des stoischen Philosophen Seneca und man infolgedessen bald den Seneca zu einem Schüler des Paulus, bald umgekehrt, den Paulus zu einem Schüler des Seneca hat machen wollen und sogar ein, freilich gefälschter, Briefwechsel zwischen beiden Männern existiert.

Aber Tarsus war trotz seines im Grunde orientalischen Charakters nicht bloß eine von griechischer Bildung und Denkweise durchtränkte Stadt: auch die religiösen Gedanken und Bewegungen der Zeit fanden hier einen überaus fruchtbaren Boden. In Tarsus wurde der hethitische Sandan (Sardanapal) verehrt, eine männliche, dem Dionysos verwandte Gottheit des Lebens und der Fruchtbarkeit, die von den Griechen bald mit Zeus, bald mit Herakles, dem göttlichen „Sohne" des „Vaters" Zeus, identifiziert wurde. Er galt als der Gründer der Stadt und wurde als bärtiger Mann mit Weintrauben und Ähren dargestellt, die Doppelaxt (Labrys) in der Rechten, auf einem Löwen oder Scheiterhaufen stehend, und alljährlich pflegte ihm zu Ehren ein menschlicher Repräsentant des Gottes oder in späterer Zeit sein Bild auf einem Scheiterhaufen feierlich verbrannt zu werden.[1] Tarsus war aber auch zugleich ein Mittelpunkt der orientalischen Mysterienreligionen. Besonders blühte hier der Mithrakultus mit seiner Lehre vom mystischen Sterben und Wiedergeborenwerden des in die Kultgemeinschaft Aufgenommenen, der hierdurch von der Schuld des alten Lebens entsühnt werden und ein neues unsterbliches Leben im „Geist" gewinnen sollte, mit seinen heiligen Mahlen, bei welchen der Gläubige durch den Genuß des geweihten Brotes und des Kelches in die Lebensgemeinschaft mit Mithra trat, mit seiner Auffassung von der magischen Wirkung des Opferblutes, das alle Sünden abwäscht, und seinem inbrünstigen Verlangen nach Erlösung, Reinigung und Heiligung der Seele.[2] Auch von diesen und ähnlichen Vorstellungen ist Paulus nicht unberührt geblieben. Das zeigt schon seine Ansicht von der mystischen Bedeutung des Todes

[1] Movers: a. a. O. 438 ff.; Frazer: Adonis, Attis, Osiris 42, 43, 47, 60, 79 f. [2] Cumont: Textes et monuments etc. I, 240; Pfleiderer: Urchristentum I. 29 ff.

Christi, in welcher diese ganze religiöse Gedankenwelt, nur in eigentümlicher Umformung, wieder anklingt. Scheint doch auch der Ausdruck Gal. 3, 27, wonach die Getauften Christum „angezogen" haben, direkt den Mithramysterien entlehnt zu sein. Denn hier pflegten nach einem uralten animistischen Brauche die Geweihten der verschiedenen Grade in Tiermasken gegenwärtig zu sein und das Wesen des Gottes unter verschiedenen Attributen zu veranschaulichen, d. h. „angezogen" zu haben, um sich mit ihm in die innigste Gemeinschaft zu versetzen. Und auch der paulinische Ausdruck, daß der geweihte Kelch und das Brot beim Herrnmahle die „Gemeinschaft" seien „des Blutes und des Leibes Christi",[1] erinnert zu auffällig an die Vorstellungsweise der Mysterien, als daß diese Übereinstimmung eine rein zufällige sein könnte.[2]

Wenn unter solchen Umständen der tarsische Bürger Paulus von einem jüdischen Sektengotte namens Jesus hörte, so konnten ihm auch die Vorstellungen, die sich an diesen anknüpften, keineswegs gänzlich neu und ungewohnt sein. Vorderasien war ja, wie wir gesehen haben, erfüllt von dem Gedanken eines jugendschönen Gottes, der durch seinen Tod die Natur neu belebt, von volkstümlichen Sagen, die sich an sein gewaltsames Ende und seine herrliche Wiederauferstehung knüpften; und nicht bloß in Tarsus, auch auf dem gegenüberliegenden Cypern und in zahlreichen andern Orten des westasiatischen Kulturkreises wurde alljährlich das Fest dieses Gottes, der bald Tammuz, bald Adonis, bald Attis, bald Dionysos, Osiris usw. hieß, in eindringlichster Weise begangen, nirgends großartiger vielleicht als zu Antiochia, der Hauptstadt Syriens. Hier wurde bei seinem Fest im Frühjahr der Tod des Adonis (Adonai), des „Herrn", dramatisch vorgeführt, sein durch ein Bild vertretener Leichnam unter wilden Klagegesängen der Weiber feierlich bestattet und am folgenden Tage der wiederauferstandene Gott als Bürge für das religiöse Heil der an ihn Glaubenden begrüßt. „Der Herr lebt, Adonis ist wiedererstanden!" jubelte an diesem Tage ganz

[1] I. Kor. 10, 16. [2] Pfleiderer: a. a. O. 45.

Antiochia. Aus dem Grabe ließ man sein Bild vermittels eines Mechanismus, wie es teilweise noch heute in der römisch-katholischen Kirche üblich ist, in die Höhe steigen, und dann salbte der Priester den Mund der vorher Klagenden mit Öl und sprach die Worte: „Getrost ihr Frommen! da der Gott gerettet ist, so wird auch uns aus unsern Nöten Rettung werden!“[1]

Nun soll zu Antiochia, wenn wir der Apostelgeschichte[2] in diesem Punkte glauben dürfen, das Evangelium von Jesus bereits vor Paulus gepredigt sein. Männer aus Cypern und Cyrene sollen dort nicht bloß den Juden, sondern auch den Heiden das Wort vom gestorbenen und wiederauferstandenen Christus verkündigt und auch manche von den Heiden zu dem neuen „Herrn“ bekehrt haben. Die Apostelgeschichte teilt dies mit, nachdem sie die Verfolgung der Messiasgemeinde zu Jerusalem erzählt hat, wie sie denn überhaupt bemüht ist, die Verbreitung des Evangeliums als eine Folge der Zerstreuung der Messiasgemeinde auf Grund jener Verfolgung hinzustellen. Es scheint jedoch, daß Cypern, wo Adonis besonders zu Paphos verehrt wurde, und Cyrene sehr frühe Zentren waren, von denen aus der Christusglaube durch Missionare verbreitet wurde.[3] Demnach war das Evangelium ursprünglich gar nichts anderes als ein judaisierter und vergeistigter Adoniskultus. Jene frühesten Missionare, von denen wir hören, werden den Glauben der syrischen Heiden selbst nicht angetastet, sie werden nur behauptet haben, Christus, der Messias, der Kultgott der jüdischen Sekten, sei Adonis: Christus ist der „Herr“! Sie werden nur versucht haben, die alteinheimische Adonisreligion in den Gedankenbereich des Judentums hereinzuziehen, und hiermit die überall am

[1] Die Feier der Auferstehung des Gottes pflegte in den vorderasiatischen Religionen am dritten Tage oder drei Tage nach deren Tode begangen zu werden. So sollte Osiris am dritten, Attis am vierten Tage auferstanden sein. Pfleiderer hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie sich das gleiche Schwanken zwischen dem dritten und dem vierten Tage („nach drei Tagen“) auch in den Evangelien hinsichtlich der Auferstehung Jesu findet (Entstehung des Christentums 147). [2] 11. 19ff. [3] Smith: a. a. O. 21 f.

Werke befindliche jüdische Propaganda, die um die Wende unserer Zeitrechnung einen Eifer, wie nie zuvor, entwickelte, nicht im Sinne des strengen Gesetzesstandpunktes, sondern der jüdischen Apokalyptik und Sektenlehre ausgeübt haben.[1]

Ein Mann, wie Paulus, der in der Schule Gamaliels zum Gesetzeslehrer von der strengen pharisäischen Richtung ausgebildet war, konnte ja offenbar nicht ruhig zusehen, wie der heidnische Adonisglaube, den er sicherlich schon in seiner Vaterstadt Tarsus als gotteslästerlichen Aberglauben verachtet haben wird, in der neuen religiösen Sekte sich mit der jüdischen Gedankenwelt verschwisterte. „Verflucht ist der am Holz Gehenkte", so stand es im Gesetz geschrieben,[2] und die Zeremonie des Purimfestes, bei welchem ein Verbrecher unter dem Hohn des Volkes als der Haman des alten Jahres gehenkt, während ein anderer Verbrecher als Mardachai frei gelassen, mit königlichen Ehren durch die Stadt geleitet und als die wiederauferstandene Natur, als Vertreter des neuen Jahres gefeiert wurde, mußte in seinen Augen nur eine Bestätigung mehr für die Schmach des Holzes und den gotteslästerlichen Charakter eines Glaubens sein, der in dem Gehenk-

[1] „Ich bin das A und das O, der Anfang und das Ende", läßt die Offenbarung des Johannes den Messias sprechen (1, 8). Ob darin nicht zugleich eine geheime Beziehung auf Adonis liegt? Das Alpha und das Omega, der erste und der letzte Buchstabe des griechischen Alphabets, bilden in ihrer Zusammensetzung den Namen des Adonis: Ao (Aoos), wie die alten Dorier den Gott bezeichneten, und wovon das Land Cilicien auch Aoa hieß. — Ein Sohn des Adonis und der Aphrodite (Maia) soll nach Schol. Theokr. 15, 100 Golgos geheißen haben. Sein Name hängt mit den phallischen Kegeln (griech. golgoi) zusammen, wie sie zu Ehren der vorderasiatischen Muttergöttin auf Anhöhen errichtet waren, die hiernach wohl selber Golgoi und golgōn anássa („Herrin der golgoi") hieß, und stimmt nach hebräischer Pluralform mit Golgatha überein (Sepp: Heidentum I 157f.). Sollte am Ende die „Schädelstätte" eine uralte jebusitische Kultstätte des Adonis unter dem Namen Golgos gewesen und der Felsenkegel, auf welchem unter Hadrian ein Standbild der Venus errichtet wurde, deshalb zur Richtstätte des christlichen Erlösers gewählt sein, weil sich an jenen die Erinnerung an das wirkliche Opfer eines Menschen in der Rolle des Adonis (Tammuz) knüpfte? [2] Deut. 21, 23.

ten den göttlichen Welterlöser, den von den Juden erwarteten Messias verehrte. Da auf einmal kam es über ihn, wie eine Erleuchtung. Wie, wenn es sich bei den Feiern des syrischen Adonis, des phrygischen Attis usw. tatsächlich um das Selbstopfer eines Gottes handelte, der sein Leben für die Welt dahingab? Der unschuldige Märtyrertod eines Gerechten als Sühnemittel zur Gerechtmachung seiner Volksgenossen war seit den Tagen der makkabäischen Blutzeugen auch den Eiferern für das Gesetz nicht fremd. Der „leidende Gottesknecht", wie Jesaia ihn geschildert hatte, ließ doch ganz wohl die Auffassung zu, daß, ebenso wie bei den Heidenvölkern, auch in Israel ein Einzelner durch seinen freiwilligen Opfertod das Leben aller übrigen erneuerte. Warum konnte es nicht wahr sein, was die Anhänger der Jesussekte behaupteten, daß nämlich der Messias tatsächlich jener „Gottesknecht" war und das Erlösungswerk durch seinen eigenen freiwilligen Tod bereits vollzogen hatte? Durch das stellvertretende Opfer seines Gottes wurde nach heidnischer Anschauung das Volk entsühnt und fand jene „Gerechtmachung" aller vor der Gottheit statt, die der fromme Pharisäer von der strikten Erfüllung des jüdischen Gesetzes erhoffte. Und doch, wenn Paulus die tatsächlich von ihm selbst und andern geübte „Gerechtigkeit" mit dem angestrebten Ideale der Gerechtigkeit verglich, wie diese vom Gesetz gefordert wurde, dann mußte ihn Entsetzen vor der Weite des Abstandes erfassen, der zwischen Ideal und Wirklichkeit bestand, dann mochte er aber zugleich auch wohl an der göttlichen Gerechtigkeit verzweifeln, die von ihrem Volke die Erfüllung des Gesetzes verlangte, ihm mit dem Gedanken des nahen Weltendes drohte und die es doch zugleich durch die Art und Beschaffenheit ihrer Gebote ausschloß, daß der Messias, wie er hätte tun sollen, ein „gerechtes" Volk bei seiner Ankunft antraf. Sollten diejenigen wirklich so im Unrecht sein, welche die Heiligung des Menschen, anstatt von der Erfüllung des Gesetzes, unmittelbar von dem Eingreifen Gottes selbst erhofften? Daß ein Mensch als symbolischer Vertreter an Stelle der Gottheit geopfert wurde, war bei den Heiden nichts Ungewöhnliches, wenn schon zur

Zeit des Paulus, statt eines wirklichen Menschen, im allgemeinen nur ein Bild den sich opfernden Gott zu vertreten pflegte. Aber das Wesentliche war auch nicht dies, sondern die Idee, die dem göttlichen Selbstopfer zugrunde lag. Diese aber wurde dadurch nicht berührt, daß der Geopferte ein Verbrecher war, der in der Rolle des unschuldigen Gerechten getötet wurde, und daß die Freiwilligkeit seines Todes durchaus nur eine fiktive war. Konnte es also nicht sein, wie die Jesusgläubigen behaupteten, daß der Messias nicht noch erst auf Grund der menschlichen Gerechtigkeit zu erwarten, daß er vielmehr bereits erschienen war und die für die Einzelnen unerreichbare Gerechtigkeit durch seinen schmachvollen Tod und seine glorreiche Auferstehung schon verwirklicht hatte?

Der Augenblick, in welchem in Paulus dieser Gedanke aufblitzte, war der Geburtsmoment des Christentums als einer Religion des Paulus. Es war die Form der Menschwerdung Gottes als solche, in welcher er jenen Gedanken ergriff, und diese Form war zugleich eine derartige, daß er mit ihr ein ganz neues Moment in die bisherige Anschauungsweise einführte. Nach heidnischer Auffassung opferte sich zwar ein Gott für sein Volk, allein ohne damit aufzuhören, Gott zu sein; hier wurde der an Gottes Statt geopferte Mensch nur für den zufälligen Vertreter des sich opfernden Gottes angesehen. Nach der bisherigen Anschauung des jüdischen Sektenglaubens war es zwar der „Menschensohn“, ein menschenartiges Wesen, das vom Himmel herabsteigen und das Erlösungswerk vollziehen sollte, jedoch ohne ein wirklicher Mensch zu sein und ohne in menschlicher Gestalt zu leiden und zu sterben. Nach Paulus hingegen lag der Nachdruck gerade darauf, daß der Erlöser wirklich selbst ein Mensch und also der an Gottes Stelle geopferte Mensch zugleich der in Menschengestalt erschienene Gott sein sollte: der Mensch vertritt nicht bloß die Stelle Gottes als eines himmlischen und überirdischen Wesens, sondern den in Menschengestalt erschienenen Gott als solchen. Gott selbst wird Mensch, damit ein Mensch zum Gott erhöht werden und als sühnender Stell-

vertreter für sein Volk die Menschen mit Gott vereinigen kann.[1] Der Mensch, der für sein Volk geopfert wird, vertritt auf der einen Seite zwar dies Volk vor Gott, auf der andern jedoch den sich selbst für die Menschheit opfernden Gott vor diesem Volke. Damit wird in dem Gedanken des stellvertretenden Sühnopfers die Trennung zwischen Gott und Mensch getilgt und beide fließen im Begriff des „Gottmenschen" unmittelbar in eins zusammen. Gott wird Mensch, damit die Menschen hierdurch dazu befähigt werden, Gott zu werden. Der Mensch opfert sich sowohl an Gottes wie an der Menschen Statt und schließt so die beiden Gegensätze zur Einheit in sich selbst zusammen.

Man sieht: es war tatsächlich nur eine neue Fassung des alten Gedankens vom stellvertretenden Sühnopfer Gottes, wobei der Genitiv sowohl im subjektiven wie im objektiven Sinne zu nehmen ist. Es bedurfte durchaus keiner historischen Persönlichkeit, die den Gottmenschen sozusagen vorgelebt haben mußte, um jene paulinische Auffassung der Jesusreligion hervorzubringen. Denn die zufällige Persönlichkeit des den Gott repräsentierenden Menschen kam für Paulus ebensowenig, wie für die Heiden, in Betracht; und wenn auch er mit den übrigen Juden den Messias Jesus als den leiblichen Nachkommen Davids „nach dem Fleisch", d. h. als Menschen, bezeichnete,[2] wenn er ihn „vom Weibe geboren" werden ließ, so dachte er hierbei doch nicht an irgendwelche konkrete Individualität, die zu einer bestimmten Zeit die Gottheit in sich verkörpert haben sollte, sondern einzig und allein an die Idee eines fleischlichen Messias, sowie auch der leidende Gottesknecht des Jesaia trotz der Anknüpfung dieser Idee an ein tatsächlich vollzogenes Menschenopfer eben nur eine ideale sinnbildliche oder typische Bedeutung besessen hatte. Hier liegt denn auch die Erklärung dafür, daß der

[1] Man bemerke, wie in diesen Unterscheidungen bereits die Keime zu jenen endlosen und törichten Streitigkeiten über die „Natur" des Gottmenschen enthalten liegen, die dann später, in den ersten Jahrhunderten n. Chr., die Christenheit in zahllose Sekten und „Häresien" zerspalten und die Veranlassung zur Aufstellung des christlichen Dogmas liefern sollten. [2] Röm. 1, 3.

„Mensch“ Jesus bei Paulus ein ungreifbarer Schemen bleibt und er von Christus als Menschen sprechen kann, ohne hierbei an eine historische Persönlichkeit im Sinne der heutigen liberalen Theologie zu denken. Der ideale Mensch, wie Paulus sich Jesus vorstellt, der Inbegriff alles menschlichen Seins, die als Person gedachte menschliche Gattung, die die Menschheit ebenso für Gott vertritt, wie der in ihrer Rolle geopferte Mensch die Gottheit für das Volk veranschaulicht, der „Mensch“, auf den allein es für die Erlösung ankommt, ist und bleibt eine metaphysische Wesenheit, sowie die Idee des Plato oder der Logos des Philo darum nicht weniger metaphysische Wesenheiten bleiben, weil sie in die Sinnenwelt herabsteigen und in dieser eine bestimmte individuelle Leiblichkeit annehmen; und was Paulus über den „Menschen“ Jesus lehrt, das ist nur eine nähere Ausführung und Vertiefung desjenigen, was die Mandäer von ihrem Mandâ de hajjê oder Hibil Ziwâ, die apokalyptisch beeinflußten jüdischen Sekten von ihrem Messias als Geheimlehre glaubten. Es handelt sich also bei der Herabkunft, dem Tode und der Auferstehung Jesu für Paulus um eine *ewige*, nicht aber um eine wirkliche, zeitliche Geschichte, *und darum heißt bei Paulus nach den Spuren eines geschichtlichen Jesus suchen, den Kern seiner religiösen Weltanschauung mißverstehen.*

Gott, der „Vater“ unseres „Herrn“ Jesus Christus, hat seinen Sohn „erweckt“ und zur Erlösung der Menschheit auf die Erde herabgesendet. Wiewohl ursprünglich eins mit Gott und darum selbst ein göttliches Wesen, hat Christus nichtsdestoweniger seine ursprüngliche überirdische Wesenheit aufgegeben. Im Widerspruch zu seiner wahren Wesenheit hat er seine geistige Natur mit der Gestalt des „Sündenfleisches“ vertauscht, seinen himmlischen Reichtum für die Armut und Armseligkeit des menschlichen Daseins dahingegeben und ist er „an Erscheinung wie ein Mensch“, in Knechtsgestalt zu den Menschen gekommen, um diesen die Erlösung zu bringen.[1] Denn der Mensch ist unfähig, durch sich selbst das

[1] Röm. 8, 3; 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 7f.

religiöse Heil zu erlangen. Bei ihm ist der Geist gebunden an das Fleisch, seine göttliche übersinnliche Wesenheit an die sinnlich-stoffliche Wirklichkeit, und darum ist er „von Natur" dem Übel und der Sünde unterworfen. Alles Fleisch nämlich ist als solches „Sündenfleisch". Also ist auch der Mensch, sofern er ein fleischliches Wesen ist, zur Sünde geradezu genötigt. Und auch Adam ist nur aus dem Grunde der Urheber aller menschlichen Sünde, weil auch er „im Fleische", d. h. ein endliches, der Leiblichkeit verhaftetes Wesen, war. Wohl hat Gott, um ihnen in ihrer Finsternis den rechten Weg zu zeigen, den Menschen das Gesetz gegeben und ihnen damit eine Möglichkeit eröffnet, durch die Ausübung seiner Gebote vor seinem Gerichte für gerecht erklärt oder „gerechtfertigt" zu werden. Allein die Gebote in voller Strenge zu erfüllen, ist unmöglich. Und doch vermöchte nur das Halten des ganzen Gesetzes ohne Rest die Menschen vor dem Gericht zu retten. Wir aber sind alle Sünder.[1] So hat das Gesetz zwar das Bewußtsein der Schuld geweckt und durch seine Übertretung die Sünde offenbar gemacht,[2] aber es hat sie auch zugleich gesteigert. Es hat sich als ein strenger Erzieher und Zuchtmeister zur Gerechtigkeit erwiesen, jedoch ohne selbst die Gerechtigkeit herbeizuführen. Ja, so wenig hat es sich als das ersehnte Heilmittel erwiesen, daß man geradezu sagen kann, es sei überhaupt nicht von Gott zu dem Zwecke gegeben worden, um die Menschen zu erretten, sondern nur, um sie noch elender zu machen. Paulus möchte daher auch die Übermittlung des Gesetzes an Moses lieber nicht Gott selbst, sondern vielmehr dessen Engeln zuschreiben, um Gott von der Schuld des Gesetzes zu entlasten.[3] Dieser Zustand ist aber für die Menschen um so verhängnisvoller, als die Sünde, wie sie durch das Gesetz geweckt wird, unweigerlich den Tod nach sich zieht und dieser ihnen auch die letzte Möglichkeit raubt, ihrer höheren geistigen Natur gemäß zu werden. So ist der Mensch, ein bejammernswertes Wesen, zwischen Licht und Finsternis mitten inne gestellt. Nach oben

[1] Gal. 3, 10ff.; Röm. 3, 9ff. [2] Röm. 3, 20; 4, 15; 5, 20; 7, 7ff.
[3] Gal. 3, 19ff.

zieht ihn sein gottverwandter Geist; nach unten hin ziehen und zerren ihn die schlimmen Geister und Dämonen, die diese Welt beherrschen, ihn zur Sünde reizen, und die im Grunde nichts anderes sind als mythische Personifikationen der sündhaften fleischlichen Triebe des Menschen.

In diese Welt der Finsternis und der Sünde tritt nun Christus ein. Als Mensch unter Menschen, begibt auch er sich in den Machtbereich des Fleisches und der Sünde und muß sterben, wie die übrigen Menschen. Indessen für den menschgewordenen Gott ist der Tod kein solcher im gewöhnlichen Sinne. Für ihn ist er nur die Befreiung von der ihm unangemessenen Beschaffenheit des Fleisches. Wenn Christus stirbt, so streift er nur die Fessel des Fleisches ab und tritt er hervor aus dem Kerker des Leibes, hinaus aus der Sphäre, worin die Sünde, der Tod und die Dämonen herrschen. Er, der Gottmensch, stirbt der Sünde ein für allemal, die ihm ja nicht ureigentümlich ist. Indem er in seiner Auferstehung die Todesmächte überwindet, gewinnt der Sohn gerade durch den Tod sein eigentliches ursprüngliches Wesen, das ewige Leben in und bei dem Vater wieder.[1] So wird er aber auch zugleich zum Herrn über das Gesetz, denn dieses herrscht ja nur insoweit, als es irdische, fleischliche Menschen gibt, und hört in dem Augenblicke für ihn auf, zu gelten, wo Christus sich über das Fleisch erhebt und zu seiner rein geistigen Natur zurückkehrt. Gäbe es für den Menschen eine Möglichkeit, in gleicher Weise ihrem Fleische abzusterben, so würden sie damit, ebenso wie Christus, von der Sünde, dem Tode und Gesetz erlöst sein.

Eine solche Möglichkeit gibt es. Sie liegt darin, daß Christus eben selbst nichts anderes ist als der als Persönlichkeit aufgefaßte menschliche Gattungsbegriff, die personifizierte platonische Idee des Menschen, der Idealmensch als metaphysische Wesenheit und damit sich in seinem Schicksal das Schicksal der ganzen Menschheit erfüllt. In diesem Sinne gilt das Wort: „Ist einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben."[2] Um der Früchte dieses Todes Jesu teilhaftig zu

[1] Röm. 6, 9f. [2] Röm. 5, 14.

werden, dazu ist freilich nötig, daß der einzelne Mensch wirklich eins mit Christus wird, daß er in eine nicht bloß subjektiv gedachte, sondern objektive, reale, innerliche Einheit mit dem Repräsentanten, dem göttlichen Urbilde der menschlichen Gattung eintritt; und dies geschieht nach Paulus durch den „Glauben". Der Glaube, wie Paulus ihn versteht, ist also nicht ein bloßes äußerliches Fürwahrhalten der Tatsache des Opfertodes und der Auferstehung Jesu, sondern die Hinwendung des ganzen Menschen zu Jesus, die seelische Einswerdung mit ihm und die daraus von selbst sich ergebende göttliche Gesinnung, aus welcher die ihr entsprechende sittliche Betätigung von selbst hervorgeht. Nur in diesem Sinne ist es gemeint, wenn Paulus den Glauben über die Werke stellt, wie das Gesetz sie fordert. Ein Werk, das nicht aus dem Glauben, aus tiefster gottähnlicher Gesinnung entspringt, hat keinen religiösen Wert, und wenn es dem Wortlaute des Gesetzes noch so gemäß sein sollte. Das ist eine Anschauungsweise, die Paulus durchaus mit der stoischen Philosophie seines Zeitalters teilt, und welche damals in den edleren Kreisen der antiken Menschheit sich mehr und mehr zur Herrschaft brachte. Der Mensch wird gerechtfertigt nicht durch das Gesetz, nicht durch die Werke, sondern durch den Glauben: der Glaube wird als Gerechtigkeit gerechnet auch ohne die Werke.[1] Es ist nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken, wenn Paulus sagt, daß Gott den Menschen nicht nach Verdienst und Leistung, sondern „umsonst", „aus Gnade" rechtfertige. Nach der Auffassung der jüdischen Gesetzesreligion hat der Begriff der Rechtfertigung eine rein juridische Bedeutung. Der Lohn entspricht hier genau der Leistung. Die Rechtfertigung ist nichts als eine durch eine unumstößliche Norm bedingte „Pflicht". Nach der neuen Auffassung des Paulus hingegen ist sie ein selbstverständliches Ergebnis der göttlichen Gnade. Die Gnade aber besteht letzten Endes darin, daß Gott aus eigenen freien Stücken seinen Sohn geopfert hat, damit der Mensch durch den „Glauben" an ihn und die dadurch bedingte Einheit mit

[1] Röm. 4, 3 ff.

ihm an den beseligenden Wirkungen seines Erlösungswerkes teilnähme.

Aber der Glaube ist nur die eine Art, um mit Christus eins zu werden und die wesentliche Einheit mit ihm auch äußerlich zu betätigen. Zum Glauben müssen die Taufe und das Herrnmahl hinzukommen; damit schließt Paulus sich unmittelbar an die Mysterien und ihre sakramentale Auffassung der Vereinigung des Menschen mit der Gottheit an und bekundet er den Zusammenhang seiner eigenen Lehre mit derjenigen der heidnischen Kultgemeinden. Durch die Taufe, das Untertauchen und Verschwinden in der Wassertiefe, wird der Mensch mit Christus „begraben in den Tod". Indem er dann wieder aus dem Wasser emportaucht, vollzieht sich in ihm nicht bloß in symbolischer, sondern zugleich in magisch-mystischer Weise die Auferstehung mit Christus zu einem neuen Leben.[1] Dabei wird Christus vom Täufling gleichsam „angezogen",[2] so daß er hinfort nicht mehr bloß der Möglichkeit nach, sondern in Wirklichkeit mit Christus eins, Christus in ihm, er selbst in Christus ist. Das Herrnmahl ist zwar einerseits ein brüderliches Liebes- und Gedächtnismahl zur Erinnerung an den Heiland, wie auch die Anhänger des Mithra ihre Agapen in Erinnerung an das Abschiedsmahl ihres Gottes von den Seinigen zu feiern pflegten.[3] Auf der andern Seite aber ist es eine durch das Trinken des sakramentalen Kelchs und das Essen des sakramentalen Brotes vermittelte mystische Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi in keinem andern Sinne, als wie die Heiden durch die Opfermahle in eine innerliche Verbindung mit ihren Göttern zu treten meinten und die Naturvölker noch heute vielfach des Glaubens sind, durch das Essen vom Fleische eines andern, sei es Tieres oder Menschen, und Trinken seines Blutes der in jenem enthaltenen Kraft teilhaftig zu werden.[4] Ja, Taufe und Herrnmahl sind bis zu einem solchen Grade auch für Paulus rein natürliche Vorgänge, Zauberhandlungen, daß er an der heidnischen Sitte keinen Anstoß

[1] Röm. 6, 3ff. [2] Gal. 3, 27. [3] Vgl. oben S. 66. [4] I. Kor. 10, 16ff.; 11, 23—27.

nimmt, lebende Christen zugunsten Verstorbener stellvertretend zu taufen, und unwürdiges Essen und Trinken beim Herrnmahl nach seiner Meinung Krankheit und Tod verursacht.[1] Von einer „Überwindung des Naturalismus der heidnischen Mysterien" kann folglich in dieser Hinsicht bei Paulus nicht die Rede sein; und wenn man ihm eine so viel höhere und geistigere Auffassung der Sakramente zuschreibt, als den Heiden, so erscheint dies mit seinen ausdrücklichen Darlegungen schwer vereinbar.[2]

Nun ist Christus, wie gesagt, bei Paulus nur ein zusammenfassender Ausdruck für die ideale Gesamtheit aller Menschen, die darin zugleich als ein besonderes persönliches Wesen vorgestellt wird. Er ist die verselbständigte platonische Idee des Menschen, nicht anders, wie Philo die göttliche Vernunft personifiziert und diese mit dem „Idealmenschen", der Idee des Menschen, hatte zusammenfließen lassen.[3] Wie nach platonischer Ansicht die Vereinigung des Menschen mit der Idee durch den Eros, durch unmittelbare intellektuelle Anschauung auf Grund der begrifflichen Erkenntnis hergestellt, der Gegensatz von Sinnenwelt und Ideenwelt überwunden und der Mensch hiermit selbst zu einem Gliede des Ideenkosmos erhoben wird, genau so schließen sich nach Paulus die Christen durch den Glauben und die Sakramente zu konstituierenden Momenten der idealen Menschheit zusammen. So verwirklichen sie die Idee der Menschheit und treten mit Christus in eine mystische Gemeinschaft, der ja selbst, wie gesagt, nur diese Idee in ihrer einheitlichen Zusammenfassung darstellt. Die Folge hiervon ist, daß alles, was sich in Christus vollzieht, zugleich auch von den mit ihm vereinigten Menschen in geheimnisvoller Weise miterlebt wird. Demnach können sie nun selbst als die „Glieder des Einen Leibes Christi" bezeichnet werden, der ihr „Haupt" oder ihre „Seele" ist, und dies zwar in demselben Sinne, wie alle verschiedenen Ideen Platos nur Glieder und Momente der einheitlichen Ideenwelt bilden und ihre Vielheit sich zur Einheit der höchsten Idee,

[1] I. Kor. 10, 3ff.; 16–21. [2] Vgl. z. B. Pfleiderer: a. a. O. 333.
[3] Vgl. oben S. 15f.

der übergreifenden und bestimmenden Idee des Einen oder Guten aufhebt.

Was bei Plato eine Erhebung des Geistes zur Ideenwelt ist, das ist bei Paulus die Vereinigung des Menschen mit Christus. Was bei jenem der im Besitze des Wissens Befindliche, der „Weise“ ist, das ist hier der „Christ“. Was dort Eros heißt, der Vermittler der Einheit von Ideenwelt und Sinnenwelt, von Sein und Bewußtsein, von objektivem und subjektivem Denken und zugleich der Inbegriff aller objektiven Gedanken selbst, das heißt hier Christus. Eros wird von Plato der Sohn des Reichtums und der Armut genannt, der beider „Natur und Zeichen“ trägt: „Er ist ganz arm, läuft barfuß und heimatlos herum und muß auf der nackten Erde ohne Decken, unter freiem Himmel, an den Türen und auf den Straßen schlafen, entsprechend der Natur seiner Mutter.“ „Da er jedoch weder unsterblich noch sterblich ist, so blüht er bald und ist voll Leben, bald ist er müde und stirbt hin, und das alles oft an demselben Tage; aber immer wieder lebt er auf, entsprechend der Natur seines Vaters.“[1] So ist auch im paulinischen Christus die ganze Fülle der Gottheit enthalten[2] und er selbst der „Sohn Gottes“, aber nichtsdestoweniger erniedrigt er sich, nimmt Christus Knechtsgestalt an, wird Mensch und stirbt und setzt sich damit in den vollkommensten Gegensatz zu seinem eigentlichen Wesen, jedoch nur, um in jedem einzelnen Menschen beständig wieder aufzuerstehen und die Menschen an seinem eigenen Leben teilnehmen zu lassen. Und wie Christus nach I. Tim. 2, 5 der „Mittler“ ist zwischen Gott und Mensch, so ist auch der platonische Eros „in der Mitte zwischen dem Unsterblichen und dem Sterblichen.“ „Ein Dämon, Sokrates, ist Eros, ein großer Dämon, und alles Dämonische ist ein Mittelding zwischen Gott und Mensch. Der Dämon überbringt den Göttern, was von den Menschen kommt, und den Menschen, was von den Göttern kommt, von den einen die Bitten und Opfer, von den andern die Aufträge und die Vergeltungen der Opfer. In der Mitte beider füllt er die Kluft zwischen den Unsterblichen und den Sterb-

[1] Plato: Gastmahl. c 22. [2] Kol. 2, 9.

lichen, und das All ist durch ihn zu einem Ganzen verbunden. Durch seine Vermittlung verbreitet sich alle Wahrsage und priesterliche Kunst, welche die Opfer, die Weihungen, die heiligen Sprüche und jede Weissagung und Zauberei betrifft. Gott selbst aber vermischt sich nicht mit den Menschen, sondern in der angegebenen Weise kommt jeder Verkehr und jede Sprache zwischen Göttern und Menschen zustande, sowohl im Wachen, wie im Schlafe. Wer hierin erfahren ist, in dem ist der Dämon.“ Wir erinnern uns auch hierbei wieder daran, daß der Eros im „Timäus“ unter dem Namen der „Weltseele“ erscheint und diese nach Plato die Gestalt eines schrägen Kreuzes haben soll.[1]

Der platonische Eros ist die mythische Personifikation des Gedankens, daß das Denken des Seins (Gen. obj.) als solches zugleich ein Denken des Seins (Gen. subj.) ist, oder daß im Denken der Ideen der subjektive Gedanke des Philosophen und die objektive ideale Wirklichkeit sich gleichsam von zwei Seiten her begegnen und unmittelbar in eins zusammenfließen.[2] So aber ist er nur der erkenntnistheoretische Ausdruck für den Grundgedanken des alten arischen Feuerkultus, wonach das Opfer Agnis, d. h. das Opfer, das der Mensch dem Gotte darbringt, als solches zugleich ein Opfer Agnis, d. h. ein Opfer ist, welches der Gott darbringt, und in welchem er sich selbst für den Menschen opfert. Dem entspricht es, wenn nach Paulus der Tod und die Auferstehung Christi, wie sich diese im Bewußtsein des gläubigen Menschen spiegeln, ein Sterben und Wiederauferstehen Christi als göttlicher Persönlichkeit darstellen, wenn der Mensch mit Christus stirbt und wiederauflebt und Gott und Mensch im Glauben unmittelbar in eins verschmelzen. Wie hierbei der Mensch nach Paulus zu einem „Gliede“ des „Leibes Christi“ wird, so werden auch nach vedischer Vorstellung die Teilnehmer am Opfer des Feuergottes durch den Genuß des Somatrankes und das Essen des Weihgebäckes zu einem mystischen Leib verbunden, vom Einen Hauch des Gottes beseelt, der ihre Sün-

[1] a. a. O. S. 80. [2] Vgl. mein Werk: Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung 1907.

den in seiner heiligen Glut vertilgt, und mit neuer Lebenskraft durchflutet. Und wie in Indien aus dem Kultus des Feuergottes und der hierin vollzogenen Vereinigung von Gott und Mensch sich das Brahmanentum entwickelt und die Herrschaft über die gesamte indische Menschheit erlangt hat, wie nach Plato die intellektuelle Anschauung den Stand der Wissenden begründet, den Weisen an die Spitze des sozialen Organismus stellt und den Philosophen als den einzig Würdigen zur Weltregierung befähigt, so schimmert auch bereits durch die paulinische Vorstellung der Gläubigen als des „Leibes Christi“ die künftige Auffassung der Kirche als einer „Gemeinschaft der Heiligen“ hindurch, in welchen sich der menschliche Gattungsbegriff (Christus) verwirklicht, als des Reiches Gottes auf Erden, als der wahren Menschheit, als der sinnlichen Erscheinung des himmlischen Idealmenschen selbst, der anzugehören für den Menschen Pflicht ist, und ohne welche es ihm nicht möglich ist, sein wahres ideales Wesen darzuleben.

Die antike Philosophie hatte sich bisher vergeblich bemüht, den Gegensatz von Ideenwelt und Sinnenwelt und die hierin begründete Unsicherheit des menschlichen Denkens und Lebens zu überwinden. Seit Plato hatte sie an dem Problem gearbeitet, Natur und Geist, deren gegensätzliche Beschaffenheit ihr durch den Begründer des metaphysischen Idealismus erstmalig zum Bewußtsein gebracht war, in widerspruchsloser Weise miteinander auszusöhnen. Die Religion hatte besonders in den Mysterienkulten das begrifflich unlösbar erscheinende Problem auf praktischem Wege zu lösen und den Menschen auf dem Wege der Hingebung und „Offenbarung“, durch mystische Versenkung in die Tiefen Gottes einen neuen Grund und Halt zu verschaffen gesucht. Aber erst das Christentum des Paulus gab diesem ganzen unklaren Sehnen und Suchen eine Form, die den Schauer und die Beseligung der mystischen Ekstase mit der Bestimmtheit einer umfassenden religiösen Weltanschauung verband und die Menschen über den tiefsten Sinn ihres gefühlsmäßigen Dranges nach Gewißheit aufklärte: nicht durch begriffliche

Dialektik, wie Plato wollte, nicht durch vernünftige Einsicht in den Weltzusammenhang im Sinne einer doch nur den Wenigsten erreichbaren abstrakten Verstandeserkenntnis erlangt der Mensch die Einheit mit Gott und die Gewißheit der wahren Wirklichkeit, sondern durch den Glauben, durch die göttliche Erlösungstat. Sich diese innerlich aneignen, sie dadurch selbst unmittelbar miterleben, dies allein setzt den Menschen in den Stand, aus der Unsicherheit und Finsternis der fleischlichen Existenz in die lichte Klarheit des geistigen Seins emporzutauchen. Alle Gewißheit des wahren oder wesentlichen Seins ist somit Glaubensgewißheit, und eine höhere Gewißheit gibt es nicht, als wie sie dem Menschen im Glauben und durch die Frömmigkeit zuteil wird. Wie Christus gestorben und dadurch frei von den Banden des Leibes und der Erdenwelt geworden ist, so muß auch der Mensch im Geiste sterben. Er muß die Bürde dieses Leibes, der eigentlichen Ursache aller seiner ethischen und intellektuellen Unzulänglichkeit, ablegen. Er muß innerlich mit Christus auferstehen und wiedergeboren werden, so nimmt er damit auch an dessen geistiger Klarheit teil und gewinnt zugleich mit dem „Leben im Geiste" die Erlösung von aller ihm gegenwärtig anhaftenden Unzulänglichkeit. Es ist wahr, äußerlich besteht der Leib noch fort, auch nachdem die innere Erlösungstat vollbracht ist. Auch wenn der Mensch mit Christus gestorben, auferstanden und ein neuer Mensch geworden ist, ist er trotzdem noch den leiblichen Beschränkungen unterworfen. Auch der Erlöste ist noch in der Welt und muß mit ihren Einflüssen kämpfen. Allein was der Mensch durch die Eingliederung in Christi Leib gewinnt, das ist der „Geist" Christi, der die Glieder des Leibes zusammenhält, sich in allem wirksam zeigt, was dem Leibe zugehört, und sich im Menschen als übernatürliche Kraft betätigt. Und dieser Geist, wie er von nun an im Erlösten wohnt, wirkt und schafft und ihn zu allen Handlungen antreibt, hebt den Menschen in der Vorstellung über alle Beschränkungen seiner fleischlichen Natur hinaus, stärkt ihn in seiner Schwachheit, zeigt ihm das Dasein in einem neuen Lichte, so daß er sich hinfort nicht mehr gebunden fühlt, ver-

leiht ihm den Sieg über die irdischen Gewalten und läßt ihn schon in diesem Leben die Seligkeit seiner endgültigen realen Erlösung in einem zukünftigen Jenseits vorempfinden.[1] Nun ist aber der Geist Christi als solcher zugleich der göttliche Geist. Indem sie also Christi Geist empfangen, sind die Erlösten selber Gottes „Söhne“, und dieses kommt darin zum Ausdruck, daß sie mit dem Geiste die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes erben“.[2] Denn, wie Paulus sagt: „Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist ist, da ist Freiheit.“[3]

Wenn sonach der Christ sich in eine „neue Schöpfung“ umgewandelt fühlt, mit der Kraft wahren Erkennens und guten Handelns ausgerüstet, durch das Bewußtsein seiner siegreichen Macht über die fleischlichen Gelüste beseligt weiß und im Glauben seinen Frieden gewinnt, so ist dies die Folge eines mehr als menschlichen Geistes, der in ihm wirkt, wie denn übrigens auch die christlichen Tugenden der Bruderliebe, der Demut, des Gehorsams usw. ihre Begründung nur aus der Verpflichtung schöpfen, die der Besitz des Geistes einschließt: „Leben wir im Geist, so laßt uns auch wandeln im Geist“.[4] Und wenn die Gläubigen auf einmal eine Fülle neuer wunderbarer Kräfte entfalten, die über die gewöhnliche Natur des Menschen hinausgehen, wie die Fähigkeit des Zungenredens, der Weissagung und der Krankenheilung, so ist auch dies nach der abergläubischen Anschauung der Zeit nur aus der Einwohnung und der Wirksamkeit eines übernatürlichen, von außen in den Menschen hineingefahrenen Geistwesens zu erklären. Aber freilich, wie dieser himmlische Geist zugleich der Geist des Menschen sein, wie er im Menschen wirksam sein kann, ohne den eigentlichen ursprünglichen Geist des Menschen aufzuheben und das Individuum zu einem passiven Werkzeug, einer unlebendigen Marionette ohne eigene Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit herabzudrücken, wie der von einem solchen Geiste „besessene“ Mensch sich trotzdem frei und durch den Geist erlöst fühlen kann, das erscheint in der paulinischen Auffassung der Er-

[1] Gal. 2, 20; Röm. 8, 24, 26. [2] Röm. 8, 14ff. [3] II. Kor., 17. [4] Gal 5, 26.

lösung nicht verständlich. Denn es ist ja in der Tat ein fremder, ihm nicht wesentlich zugehöriger Geist, der durch die Vereinigung mit Christus in den Menschen einfährt. Soll er doch nicht bloß des einzelnen Menschen Geist, sondern als solcher zugleich der persönliche Geist Christi sein. Ein und derselbe Geist soll einerseits, mit einem himmlischen Lichtleib angetan, zur Rechten des Vaters im Himmel thronen, und andrerseits auf Erden der Geist der an ihn Glaubenden sein, in ihnen als der Quell der Gnosis, der vollen mystischen Erkenntnis sich betätigen und als die Kraft des Guten, als Geist der Heiligkeit übernatürliche Wirkungen hervorbringen.[1] Es soll einerseits ein objektiv vorhandenes Geistwesen sein, das in Christus Mensch wird, stirbt und wiederaufersteht, und andrerseits eine innerliche, subjektive Kraft, die in jedem einzelnen Menschen das Absterben des Fleisches und die Wiedergeburt bewirkt, um den Gläubigen zugleich als Frucht ihrer individuellen Erlösungstat zu teil zu werden. Das begreift sich allenfalls aus der Denkweise einer Zeit, für die der Begriff der Persönlichkeit noch gar keine feste Bedeutung hatte, die daher auch noch keinen Widerspruch darin fand, daß ein persönlicher Christusgeist gleichzeitig einer Vielheit von individuellen Geistern innewohnt, und die zwischen der einmaligen oder vielmehr ewigen Erlösungstat der Gottheit und ihrer beständigen zeitlichen Wiederholung in den Individuen noch gar nicht unterschied, allein selbst dies nur in dem Falle, daß der paulinische Christus ein rein metaphysisches Wesen ist; hingegen ist es völlig unverständlich, wenn Paulus seine Vorstellung des Erlösungsmittlers aus irgendwelcher Erfahrung eines historischen Jesus und seines zeitlichen Todes gewonnen haben sollte. Nur weil Paulus bei seiner Lehre von der erlösenden Kraft des Christusgeistes an gar keine bestimmte menschliche Persönlichkeit gedacht hat, nur darum konnte er die Immanenz des Göttlichen in der Welt durch jenen Geist vermittelt sein lassen. Nur weil er mit der Persönlichkeit jenes Geistes keinen anderen Begriff verband als das Buch der Weis-

[1] I. Kor. 2, 9—14; Röm. 12, 2.

heit oder Philo mit den von ihnen vertretenen Immanenzprinzipien, nur darum stellte er die Behauptung auf, daß Christus die Erlösung bewirke. Christus ist sonach, als Erlösungsprinzip, bei Paulus nur eine allegorische oder symbolische, keine wirkliche Persönlichkeit. Er ist eine Persönlichkeit, wie die heidnischen Gottheiten auch, die, unbeschadet ihrer Veranschaulichung in menschlicher Gestalt, als allgemeine, kosmische Mächte galten. Die Persönlichkeit ist für Paulus nur ein anderer Ausdruck für die übernatürliche Geistigkeit und zielstrebige Wirksamkeit des Erlösungsprinzips im Unterschiede von den blind wirkenden Kräften und stofflichen Wesenheiten des religiösen Naturalismus. Sie dient nur zur Bezeichnung der Geistigkeit in einer Zeit, die auch den Geist sich nur als ein stoffliches Fluidum vorzustellen vermochte. Sie entspricht nur einfach der populären Auffassung des Erlösungsprinzips, die sich dieses mit der Vorstellung eines menschenartigen Wesens verbunden dachte. Keineswegs aber bezieht sie sich auf ein reales historisches Individuum, sondern läßt gerade durch das Unbestimmte und Schillernde ihres Begriffs erkennen, wie weit der Christus der paulinischen Erlösungslehre davon entfernt war, einer bestimmten geschichtlichen Wirklichkeit anzugehören. —

Nicht also weil er Jesus als geschichtliche Persönlichkeit so hoch schätzte und verehrte, hat Paulus Christus zum Träger und Vermittler der Erlösung gemacht, sondern weil er von einem geschichtlichen Jesus, von einem menschlichen Individuum dieses Namens, auf den er das Erlösungswerk hätte übertragen können, überhaupt nichts wußte. „Vertraute Jünger", meint Wrede, „konnten nicht so leicht glauben, der Mann, der mit ihnen in Kapernaum zu Tisch gesessen oder auf dem galiläischen See gefahren war, sei der Schöpfer der Welt (!). Für Paulus fiel dies Hindernis fort."[1] Aber Paulus soll doch mit Jakobus, dem „Bruder des Herrn", zusammengetroffen sein und Erfahrungen mit ihm gemacht haben, die ihn sicher in seiner Ansicht von Jesus hätten stutzig

[1] a. a. O. 86.

machen müssen, wenn es sich hierbei wirklich um leibliche Bruderschaft gehandelt hätte. Was für eine wunderliche Vorstellung müssen doch unsere Theologen von einem Manne wie Paulus haben, wenn sie glauben, es hätte ihm überhaupt jemals einfallen können, mit einem menschlichen Individuum Jesus, und mochte es ihm noch so verehrungswürdig erschienen sein, so ungeheuerliche Vorstellungen zu verknüpfen, wie Paulus es mit seinem Christus tut! Gewiß, es gibt einen Grad der religiösen Schwärmerei, die den Unterschied von Mensch und Gott völlig aus den Augen verliert; und zumal um die Wende unserer Zeitrechnung, in der Zeit des Kaiserkultus und des tiefsten religiösen Aberglaubens war die Vergöttlichung eines verehrten Menschen nach ihrem Tode an sich nichts Ungewöhnliches. Aber man mache sich nur einmal klar, was für ein Übermaß von Kritiklosigkeit, gedanklicher Unklarheit und Verstiegenheit dazu gehört, einen vor noch nicht langer Zeit verstorbenen Menschen, der noch deutlich in der Erinnerung seiner Zeitgenossen und nächsten Angehörigen lebt, nicht nur zu einem göttlichen Heros oder Halbgott, nein, zum weltschöpferischen Geistprinzip, zum metaphysischen Erlösungsmittler und „zweiten Gott“ emporzuphantasieren. Und wenn, wie dies auch Wrede in den obigen Worten zugibt, die persönliche Bekanntschaft Jesu in der Tat ein „Hindernis“ für die Apotheose des Menschen war, wie soll man es sich erklären, daß die „Urapostel“ zu Jerusalem an jener Auffassung des Paulus keinen Anstoß nahmen? Sie wußten doch, wer Jesus gewesen war. Sie kannten ihn durch mehrjährigen beständigen Umgang mit dem Meister. Und wie hoch sie auch immer von dem Auferstandenen dachten, wie innig sich in ihrem Bewußtsein die Erinnerung an den Menschen Jesus mit den herrschenden Vorstellungen des Messias verknüpfen mochte: zu einer derartig maßlosen Vergötterung ihres Herrn und Meisters, wie Paulus sie schon verhältnismäßig so bald nach Jesu Tode vornahm, sollen doch auch sie nach der herrschenden theologischen Ansicht sich keineswegs verstiegen haben.

„Paulus glaubte bereits an ein solches Himmelswesen, an einen göttlichen Christus, ehe er an Jesus glaubte."[1] Die Wahrheit ist, daß er an den Jesus der liberalen Theologie überhaupt nicht glaubte. Der „Mensch" Jesus gehörte von vornherein zu seinem Christusglauben, sofern ja die Erlösungstat des Christus eben in seiner Erniedrigung und Menschwerdung bestehen sollte — dazu bedurfte es keines historischen Jesus. Wie für die gesamte Heidenwelt, so war auch für Paulus der an Gottes Statt geopferte wirkliche Mensch besten Falles nur ein zufälliges Symbol des sich selbst als Opfer darbringenden Gottes. Man kann daher auch nicht sagen, daß der Mensch Jesus eigentlich nur „der Träger all der gewaltigen Prädikate" wurde, die als solche bereits seit langem feststanden,[2] oder, wie Gunkel es auffaßt, daß auf jenen die begeisterte Jüngerschaft alles, was das bisherige Judentum von seinem Messias auszusagen wußte, übertragen habe und somit die neutestamentliche Christologie trotz ihrer unhistorischen Beschaffenheit doch „ein gewaltiger Hymnus" sei, „den die Geschichte auf Jesus singt"(!).[3] Gibt man einmal die Existenz eines vorchristlichen Jesus zu, und gerade Gunkel hat, außer Robertson und Smith, am meisten zur Anerkennung dieser Tatsache beigetragen, dann kann dies zunächst nichts anderes als einen schweren Verdacht gegen den historischen Jesus erwecken, und es erscheint als eine geradezu verzweifelte Ausflucht der „kritischen" Theologie, aus der Existenz eines vorchristlichen Jesus umgekehrt Kapital für die „einzigartige" Bedeutung ihres „historischen" Jesus schlagen zu wollen.

Das Leben und der Tod Christi ist für Paulus weder die sittliche Tat eines Menschen, noch ist es ihm überhaupt eine geschichtliche Tatsache, sondern etwas Übergeschichtliches, ein Vorgang in der übersinnlichen Welt.[4] Auch der „Mensch" Jesus kommt für Paulus, ebenso wie der leidende Gottesknecht für Jesaja, ausschließlich als Idee in Frage, und sein Tod ist, ebenso wie seine Auferstehung, nur die bloße ideale Bedingung, wodurch die Erlösung herbeigeführt wird. „Ist

[1] Wrede: ebd. [2] Wrede: ebd. [3] a. a. O. 94. [4] Wrede: a. a. O. 85.

Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel."[1] Auf diesen Ausspruch hat man bisher den Hauptbeweis dafür gegründet, daß für Paulus ein geschichtlicher Jesus die Voraussetzung seiner Lehre sei. Indessen bedeutet jener Ausspruch im Munde des Paulus in Wahrheit gar nichts anderes als der Glaube seiner Zeitgenossen, die von der Auferstehung ihres Gottes, mochte dieser nun Adonis, Attis, Dionysos, Osiris oder wie immer heißen, das natürliche und religiöse Heil erhofften.

Die Tatsache steht also fest, daß Paulus von einem geschichtlichen Jesus nichts gewußt hat, und, wenn er etwas von ihm gewußt haben sollte, dieser Jesus bei ihm doch jedenfalls keine Rolle spielt und keinen Einfluß auf die Entwicklung seiner religiösen Weltanschauung ausgeübt hat. Man stelle sich vor: derjenige Mann, von dem wir die ersten schriftlichen Zeugnisse über das Christentum besitzen, der dieses als eine neue vom Judentum verschiedene Religion überhaupt erst begründet, an dessen Lehre allein die ganze weitere Entwicklung der christlichen Gedanken angeknüpft hat, Paulus kennt Jesus als historische Persönlichkeit überhaupt nicht! Ja, er hätte es sogar von seinem Standpunkte aus mit vollem Rechte ablehnen müssen, wenn andere ihn über eine solche Persönlichkeit hätten aufklären wollen! Von allen Einsichtigen wird heute zugestanden, was Eduard v. Hartmann schon vor mehr als dreißig Jahren behauptet hat, daß ohne Paulus die christliche Bewegung ganz ebenso, wie diejenige vieler anderer jüdischer Sekten, im Sande verlaufen wäre, um höchstens nur noch als eine historische Kuriosität die Geschichtsforscher zu beschäftigen — und Paulus weiß nichts von Jesus! Die Entstehung und Entwicklung der christlichen Religion hat lange vor dem Jesus der Evangelien begonnen und sich unabhängig vom geschichtlichen Jesus der historischen Theologie vollzogen. Schon hieraus erhellt zur Genüge die Berechtigungslosigkeit dieser Theologie, das Christentum rein als „Christentum Christi" aufzufassen und eine bloße Ansicht vom Leben und der Lehre

---

[1] I. Kor. 15, 17.

eines „vorbildlichen" Menschen Jesus für christliche Religion auszugeben.[1] —

Die im Anfang aufgeworfene Frage, was wir durch Paulus über den historischen Jesus erfahren, hat hiermit ihre Beantwortung gefunden: — nichts. Man ersieht hieraus, was davon zu halten ist, wenn von theologischer Seite den Gegnern eines solchen Jesus immer wieder mit besonders triumphierender Miene entgegengehalten wird, die historische Existenz Jesu sei durch Paulus „auf das sicherste bewiesen", und dies zwar selbst von solchen, die im übrigen dem Neuen Testamente mit äußerst skeptischen Blicken gegenüberstehen. In Wahrheit enthalten die Briefe Pauli keinerlei Nötigung zur Annahme eines historischen Jesus, und kein Mensch würde vermutlich einen solchen darin finden, wenn ihm jene Annahme nicht schon vorher feststünde. Man stelle sich vor, die Briefe Pauli stünden in den Ausgaben des Neuen Testaments vor den Evangelien, wohin sie eigentlich gehören, so würde schwerlich jemand auf den Gedanken verfallen, daß der Jesus, wie er ihm hier entgegentritt, ein wirklicher Mensch gewesen sei, der in Fleisch und Blut, als geschichtliche Persönlichkeit auf der Erde gewandelt sei, sondern er würde darin aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine nähere Ausführung der Idee des „leidenden Gottesknechtes" finden und auf ein Eindringen heidnischer Religionsvorstellungen in die jüdische Gedankenwelt schließen. Unsere Theologen sind jedoch a priori so sehr davon überzeugt, das Christusbild des Paulus müsse wesentlich nach dem Bilde des auf Erden wandelnden Jesus entstanden sein, daß selbst ein M. Brückner im Vorworte seiner erwähnten Schrift gesteht, von dem Resultate seiner Forschung, nämlich der Unabhängigkeit des paulinischen Christusbildes von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, „selbst überrascht" (!) worden zu sein.[2]

Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Es gehört auch seinerseits jenen vielgestaltigen religiösen Bewe-

[1] Vgl. zum Ganzen meinen Aufsatz über „Paulus u. Jesus" („Das Freie Wort", Erstes Dezemberheft 1909). [2] Andere Theologen denken freilich auch hierüber anders, wie denn z. B. Feine in

gungen an, die um die Wende unserer Zeitrechnung miteinander um die Vorherrschaft rangen. Aus der apokalyptischen Stimmung und der Messiashoffnung der jüdischen Sekten hervorgegangen, getragen von der Flutwelle einer mächtigen sozialen Bewegung, die in den religiösen Sekten und Mysteriengenossenschaften ihre Kernpunkte und Ausgangspunkte hatte, und deren Anhänger den Messias nicht bloß als Seelenheiland, sondern als Retter aus der Sklaverei, der Not der Armen und Bedrängten, als Bringer einer neuen Gerechtigkeit auffaßten,[1] hat es nichtsdestoweniger den Kern seiner Lehre, sein spezifisch Eigentümliches, wodurch es sich vom gewöhnlichen Judentume unterscheidet, die Zentralidee des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes, der Naturmystik der umwohnenden Völkerschaften entlehnt, die diesen Glauben im Zusammenhange mit dem Feuerkultus aus einer früheren nördlichen Heimat nach Asien übertragen haben. Nur sofern jener Glaube letzten Endes auf arischen Ursprung deutet, kann man sagen, daß Jesus „ein Arier" gewesen sei; alle weiteren Behauptungen nach dieser Richtung hin, wie z. B. Chamberlain in seinen „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts" sie aufgestellt hat, sind reine Phantasie und beruhen auf einer völligen Verkennung der wahren Sachlage. So aber, als die Religion von Christus, dem „Herrn", der das jüdische Gesetz durch seinen freiwilligen Sühnetod säkularisiert hat, ist das Christentum nicht in Jerusalem, sondern, wenn irgendwo, in der syrischen Hauptstadt Antiochia, einem der Hauptkultorte des Adonis, „entstanden", wie es denn auch Antiochia war, wo nach der Apostelgeschichte[2] der Name „Christen" für die Anhänger der neuen Sekte zuerst

---

seinem Buche „Jesus Christus und Paulus" (1902) die Behauptung aufstellt, Paulus habe es sich „sehr angelegen sein lassen, ein deutliches und umfassendes Bild der Wirksamkeit und Persönlichkeit Jesu zu gewinnen" (!) (229). [1] Auf diesen sozialen Einschlag des Christentums hat besonders Kalthoff in seinen Schriften den Nachdruck gelegt. Vgl. auch Steudel: Das Christentum und die Zukunft des Protestantismus. Deutsche Wiedergeburt, IV. 1909, 26f.; ferner Kautsky: Der Ursprung des Christentums, 1908. [2] 11, 26.

aufgekommen sein soll, die bis dahin gewöhnlich „Jessäer" oder „Nazoräer" hießen.[1]

Das steht nun freilich in schroffstem Widerspruche zur Tradition, nach welcher das Christentum in Jerusalem entstanden sein und sich von hier aus unter den Heiden verbreitet haben soll. Allein der Bericht des Lukas über die Entstehung der jerusalemischen Messiasgemeinde und die von ihr ausgegangene Verbreitung des Evangeliums kann auf historische Bedeutung keinen Anspruch machen. Schon die Erzählung von den Ostererlebnissen der Jünger und den ersten Erscheinungen des Auferstandenen erweisen sich durch ihren widerspruchsvollen und verworrenen Charakter als legendarische Erfindungen.[2] Unhistorisch und in Widerspruch mit demjenigen, was Matthäus und Markus hierüber berichten, ist die Behauptung vom Bleiben der Jünger in Jerusalem nach

[1] In derselben Weise sucht auch Vollers in seiner Schrift über „Die Weltreligionen" (1907) den Glauben der urchristlichen Sekte an den Tod und die Auferstehung Jesu aus einer Verschmelzung des Adonis- (Attis-) und Christusglaubens zu erklären. Auch er erblickt das Wesentliche jenes Glaubens darin, daß die bestehenden Ansichten vom Messias und der Auferstehung auf eine und dieselbe Person übertragen seien, und weist darauf hin, von wie großer Bedeutung es sein mußte, daß dieser Glaube gerade in den Ländern, wohin er sich naturgemäß verbreiten mußte und verbreitet hat, in Nordsyrien, Anatolien und Ägypten, auf einen wohl vorbereiteten Boden stieß. Als den natürlichen Vermittler der neuen Predigt oder „Heilsbotschaft" (Evangelium) aber betrachtet er die jüdische Diaspora dieser Länder und findet die Bestätigung für seine Ansicht darin, „daß die Gebiete der größten Dichtigkeit der Diaspora fast genau zusammenfallen mit den Ländern, wo der sterbende und wiedererstehende junge Gott gefeiert wurde, und daß diese selben Gebiete auch die Stätten sind, an denen wir schon eine Generation nach dem Tode Jesu die zahlreichsten, blühendsten und fruchtbarsten Gemeinden der neuen Glaubensform antreffen: Syrien, Anatolien, Ägypten. Es ist die ostmediterrane oder levantinische Hufeisenlinie, die von Ephesus und Bithynien durch Anatolien nach Tarsus und Antiochia zieht, von dort durch Syrien und Palästina über die Kultzentren Bubastis und Sais nach Alexandrien. Fast genau in der Mitte dieser Länder liegt Aphaka, wo das Hauptheiligtum des „Herrn" Adonis lag, und wenig südlich von diesem Orte liegt der Gau, wo der Heiland der Evangelien geboren wurde" (a. a. O. 152). [2] Vgl. O. Pfleiderer: Die Entstehung des Christentums 1905, 109 ff.

dem Tode Jesu, die sogar von Lukas auf einen ausdrücklichen Befehl des verstorbenen Meisters zurückgeführt wird.[1] Unhistorisch ist die Pfingstversammlung mit dem wunderlichen „Wunder" der Ausgießung des Heiligen Geistes, die, wie dies selbst ein Clemen zugibt, vermutlich aus der jüdischen Legende entstanden ist, wonach die Gesetzgebung auf dem Sinai, um sie allen Völkern verständlich zu machen, in siebzig verschiedenen Sprachen erfolgt sein soll.[2] Aber auch die Hinrichtung des Stephanus und die hieran sich anschließende Verfolgung der jerusalemischen Gemeinde sind legendarische Erfindungen.[3] Die große Mühe, die Lukas sich gibt, Jerusalem als den Ausgangspunkt der christlichen Bewegung hinzustellen, verrät deutlich die Tendenz des Verfassers der Apostelgeschichte, die tatsächlich von vielen Brennpunkten ausgegangene Tätigkeit der christlichen Propaganda in eine Ausbreitung des Evangeliums von Einem Brennpunkte aus umzudeuten. Es soll der Anschein hervorgerufen werden, als ob die neue Religion sich explosionsartig von Jerusalem aus über die ganze Welt verbreitet habe, und so ihr beinahe gleichzeitiges Auftreten in ganz Vorderasien erklärt werden. Darum müssen am Pfingsttage zu Jerusalem „andächtige Juden

[1] Luk. 24, 33; 49, 52; Apg. 1, 4, 8, 12ff. [2] Religionsgesch. Erklärung d. N. T. 261. Vgl. übrigens auch die buddhistische Erzählung von der ersten Predigt Buddhas: Götter und Menschen strömten zu ihm hin, atemlos horchte alles auf die Worte des Lehrers. „Und da glaubte jeder der zahllosen Hörer, der Weise blicke auf ihn und spreche zu ihm in seiner eigenen Sprache, und doch war es der Dialekt von Magadha, den er sprach." Seydel: Evangelium von Jesus 248, Buddha-Legende 92f. [3] Auch der sog. „Blutzeuge" Stephanus, dessen Fest auf den 26. Dezember, den Tag nach der Geburt Christi, fällt, verdankt der Astrologie seine Existenz und weist auf das Sternbild der Krone (gr. stéphanos) hin, das zur selben Zeit am östlichen Horizonte sichtbar wird (Dupuis: a. a. O. 267). Daher die bekannte Redewendung: „die Märtyrerkrone erwerben". Schon der Theologe Baur hat es auffällig gefunden, daß das jüdische Synedrium, welches kein Todesurteil ohne Genehmigung des römischen Statthalters vollziehen durfte, in der Sache des Stephanus diese Form vollständig hintansetzt, und er hat mit Recht darauf hingewiesen, wie die ganze Erzählung vom Märtyrertode des Stephanus durch die Parallele mit dem Tode Christi bestimmt ist (Baur: Paulus 25ff.).

aus allerlei Volk" versammelt sein und sich trotz ihrer verschiedenen Sprache gegenseitig verstehen können. Darum muß Stephanus gesteinigt und damit der Anlaß zu jener Verfolgung gegeben werden, welche die Gläubigen auf einmal in alle Winde zerstreut.[1]

Nun ist es ja gewiß wahrscheinlich, daß auch zu Jerusalem, ebenso wie an vielen anderen Orten, sich eine Messiasgemeinde befand, die an Jesus im Sinne des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes glaubte. Die Frage jedoch ist, ob dieser Glaube sich bei der jerusalemischen Gemeinde auf einen wirklichen Menschen Jesus stützte, und ob somit ein Recht besteht, diese Gemeinde, deren Mitglieder zum Teil mit Jesus persönlich bekannt gewesen sein und dessen vertrauten Umgang genossen haben sollen, für die „Urgemeinde" im Sinne des ersten Keims und Ausgangszentrums der christlichen Bewegung anzusehen. Man könnte ja annehmen, und Frazer tut dies, daß ein jüdischer Prophet und Wanderprediger, der zufällig auch den Namen Jesus führte, von seinen Gegnern, den rechtgläubigen Juden, wegen revolutionärer Umtriebe gefangen gesetzt, als der Haman des betreffenden Jahres hingerichtet sei und dadurch die Veranlassung zur Begründung der jerusalemischen Gemeinde gegeben habe.[2] Indessen hiergegen spricht es schon, daß die Berichterstatter über den Anfang der christlichen Propaganda offenbar durchaus im Unsichern tappen, der eine diese, der andere jene Behauptung hierüber aufstellt, ohne besorgen zu müssen, widerlegt zu werden, und sie alle den Mangel einer bestimmten Kenntnis durch unverkennbare Phantasien zu ersetzen streben. Wenn die Lehre von Jesus, wie Smith behauptet, vorchristlich war, „ein Kultus, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 v. Chr. bis 100 n. Chr.) unter den Juden und besonders den Hellenisten mehr oder weniger geheim und in ‚Mysterien' gehüllt, verbreitet war", so versteht man sowohl das plötzliche Hervortreten des Christentums auf einem so weiten Gebiete, wie fast dem ganzen Vorderasien, als auch begreift man die Tatsache, daß schon die frühesten Bericht-

[1] Smith: a. a. O. 23—31. [2] Frazer: Golden bough III, 197.

erstatter über den Anfang der christlichen Bewegung nichts Sicheres mitzuteilen wußten. Dies scheint jedoch ganz unvereinbar mit der Annahme eines gewissen, bestimmten, lokalen und persönlichen Ausgangspunktes der neuen Lehre.[1] Man wird einwenden: aber die Evangelien! Sie erzählen doch offenbar die Geschichte eines menschlichen Individuums und sind ohne die Annahme eines historischen Jesus nicht erklärlich!

Die Frage entsteht mithin, woher die Evangelien, auf die allein sich die Annahme eines geschichtlichen Jesus stützen kann, ihr Wissen von diesem Jesus haben.

2. DER EVANGELISCHE JESUS

Wie weit auch die Ansichten auf dem Gebiete der Evangelienkritik noch immer auseinandergehen mögen: in einem stimmen doch gegenwärtig alle wirklich kompetenten Beurteiler mit seltener Einmütigkeit überein: die Evangelien sind keine Geschichtsurkunden im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern Glaubensschriften, Erbauungsbücher, literarische Urkunden des christlichen Gemeindebewußtseins. Ihre Absicht ist daher auch nicht, einen der Wirklichkeit entsprechenden Bericht über das Leben und die Lehre Jesu zu liefern, sondern den Glauben an Jesus als den von Gott zur Erlösung seines Volkes gesandten Messias zu erwecken, zu befestigen und gegen Angriffe zu verteidigen. Als Glaubensschriften aber beschränken sie sich, wie selbstverständlich, auf die Mitteilung vor allem solcher Worte und Ereignisse, die für den Glauben irgendwelche Bedeutung haben, und haben sie zugleich das größte Interesse daran, die Tatsachen so zurechtzulegen und darzustellen, wie dies dem Inhalt des Glaubens entspricht.

a) DER SYNOPTISCHE JESUS

Von den zahlreichen Evangelien, die noch während der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im Umlauf waren, sind bekanntlich nur vier auf uns gekommen. Die übrigen sind von

[1] Smith: a. a. O. 30f.

der Kirche nicht mit in den Kanon der neutestamentlichen Schriften aufgenommen worden und dadurch der Vergessenheit anheimgefallen. Höchstens ein paar Namen sowie vereinzelte unbedeutende Trümmer sind uns von ihnen übrig geblieben. So wissen wir von einem Evangelium des Matthias, des Thomas, des Bartholomäus, Petrus, der zwölf Apostel usw. Was die vier uns vorliegenden Evangelien betrifft, so tragen zwei von ihnen die Namen von Aposteln selbst, nämlich Matthäus und Johannes, zwei die Namen von Begleitern und Schülern von Aposteln, nämlich Markus und Lukas. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß sie auch wirklich von den betreffenden Persönlichkeiten geschrieben seien. Nach dem Kirchenlehrer Chrysostomus sind ihnen diese Namen erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts vorgesetzt worden. Auch heißen die Überschriften ja nicht: Evangelium des Matthäus, des Markus usw., sondern nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas, nach Johannes, bezeichnen also höchstens nur diejenigen Personen und Jüngerkreise, deren eigentümliche Auffassung des Evangeliums sie darstellen.

Unter diesen Evangelien gilt nun wieder das Evangelium des Johannes als das späteste. Es setzt die übrigen voraus und trägt einen so ausgesprochen dogmatisch-tendenziösen Charakter, daß es als Geschichtsquelle nicht in Betracht kommen kann. Von den übrig bleibenden Evangelien aber, die wegen der Ähnlichkeit ihrer Darstellung nach Form und Inhalt als „synoptische", d. h. als solche, bezeichnet werden, die zusammen betrachtet werden müssen und erst in ihrer Vereinigung eine wirkliche Anschauung der Persönlichkeit des Heilands liefern, pflegt dasjenige des Markus als das älteste angesehen zu werden. Matthäus und Lukas stützen sich auf Markus, und allen dreien liegt nach der herrschenden Ansicht noch eine gemeinsame aramäische Quelle zugrunde, worin die lehrhaften Aussprüche Jesu enthalten gewesen sein sollen. Die Tradition bezeichnet Johannes Markus, den Neffen des Barnabas, Schüler des Petrus, Begleiter des Paulus auf seiner ersten Missionsreise und späteren Gehilfen in der römischen Gefangenschaft, als den Verfasser des Markusevangeliums und nimmt an, daß dieses

kurz nach der Zerstörung Jerusalems (70), also mindestens vierzig Jahre nach dem Tode Jesu (!) geschrieben sei. Sie stützt sich hierbei auf eine Notiz des Kirchenhistorikers Eusebius (gest. um 340 n. Chr.), wonach Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinasien (um 140), von dem „Ältesten Johannes" in Erfahrung gebracht haben will, daß Markus aufgezeichnet habe, was er von Petrus gehört und dieser wiederum vom „Herrn" gehört habe. Das ist bei ihrer vermittelten Beschaffenheit und der notorischen Unzuverlässigkeit des Eusebius gerade keine sehr vertrauenerweckende Notiz, und das Vertrauen zu ihrer Glaubwürdigkeit schwindet noch mehr angesichts der Tatsache, daß der Verfasser des Markusevangeliums keine Anschauung von den Orten hat, an denen Jesus geweilt haben soll. Und dabei soll Markus in Jerusalem geboren und Missionsreisender gewesen sein! Markus steht, wie Wernle in seiner Schrift über „Die Quellen des Lebens Jesu" es ausdrückt, sowohl zeitlich wie örtlich dem Leben Jesu recht fern gegenüber (!), ja, besitzt überhaupt keine klare Anschauung von Jesu Wirken und Lebensgang,[1] und dasselbe bestätigt Wrede in seinem Werke „Das Messiasgeheimnis" (1901), wohl der scharfsinnigsten und eingehendsten Untersuchung der Grundprobleme des Markusevangeliums, welche wir besitzen. Jesus ist für Markus ohne weiteres der Messias, der Sohn Gottes. „Für diesen Glaubenssatz soll Glauben geweckt werden, er soll bewiesen und verteidigt werden: das ganze Evangelium ist eine Verteidigung. Markus will alle seine Leser, die er sich unter Heiden und Heidenchristen denkt, zu dem Bekenntnis führen, das der heidnische Hauptmann ausspricht: ‚Wahrlich, dieser Mensch war Gottes Sohn!'[2] Diesem Zweck ist die ganze Erzählung untergeordnet."[3]

Der Hauptbeweis des Markus für diesen Gedanken ist der Wunderbeweis. Gegenüber seinen Wundern tritt die Lehre Jesu bei Markus so sehr zurück, daß wir nie genau erfahren, was Jesus gepredigt hat. „Infolgedessen ist das geschichtliche Bild stark getrübt, die Person Jesu ins Groteske, Phan-

[1] a. a. O. 58. [2] 15, 39. [3] 60.

tastische verzerrt worden" (!).[1] Nicht nur bringt Markus vielfach seine eigenen Gedanken an die Überlieferung von Jesus heran und berichtet dabei geradezu Verkehrtes, ja Absurdes, wohin nach Wernle z. B. der Ausspruch gehört, daß Jesus sich absichtlich einer dunklen Redeweise bedient und in Gleichnissen und Rätseln gesprochen habe, um von dem Volke nicht verstanden zu werden[2]: auch die Verbindung, die er zwischen den Erzählungen hergestellt hat, wie sie erst lange Zeit einzeln für sich von Mund zu Mund gegangen sind, bevor Markus eine zusammenhängende Geschichte daraus gemacht hat, ist eine ganz lose, äußerliche. Ursprünglich gingen die von Markus berichteten Geschichten sich untereinander gar nichts an. Es liegt auch nicht einmal eine Erinnerung daran vor, daß sie sich gerade in dieser Reihe folgten (!).[3] Nur der Stoff selbst also, nicht was Markus aus ihm gemacht hat, ist geschichtlich wertvoll.[4] Einzelgeschichten, Einzelgespräche, Einzelworte sind von Markus zu einem Ganzen verbunden worden, und oft genug läßt sich noch erkennen, daß es sich um Überlieferungen handelt, die sich erst lange nach Jesu Tode in der ältesten Christenheit gebildet, um Erfahrungen, die sich erst allmählich zu einer Geschichte verdichtet haben, wie denn vor allem die Wundergeschichten in dieser Weise zustande gekommen sein dürften. Trotz aller dieser Zutaten und Veränderungen und trotzdem es weder bei den Worten Jesu noch bei den Erzählungen in den meisten Fällen mehr möglich ist, das Tatsächliche aus der Überlieferung herauszuschälen, deren erste schriftliche Aufzeichnung vierzig Jahre gewartet hat, soll der geschichtliche Wert der von Markus uns mitgeteilten Überlieferungen „sehr hoch" anzuschlagen sein (!). Denn „wertvoll" ist doch nicht bloß „der Gesamteindruck des Gewaltigen, Ursprünglichen, Schöpferischen", der aus diesen Erzählungen des Markus spricht, sondern auch so mancher einzelne „der Wirklichkeit entnommene" Zug. Zahlreiche Erzählungen, Augenblicksbilder und Bemerkungen „spre-

[1] ebd. [2] Die richtige Erklärung dieser Stelle dürfte darin liegen, daß der Jesusglaube Sektenglaube und nicht für „die da draußen" bestimmt war. [3] 63 ff. [4] 68.

chen für sich selbst". Die Anspruchslosigkeit und Absichtslosigkeit (!), die Frische und Freudigkeit (!), womit Markus das alles wiedergibt, zeigen deutlich (?), „daß er hier der reine Mund guter Überlieferung ist und nicht anders schreibt, als Augenzeugen selbst ihm berichteten" (!). „Und so bleibt es zuletzt doch dabei, daß dieses Evangelium trotz allem ein außerordentlich wertvolles Werk ist, eine Sammlung alter und echter Stoffe, die lose geordnet und unter einige leitende Gedanken gestellt sind, verfaßt vielleicht von jenem Markus, den das Neue Testament kennt, und von dem Papias aus dem Mund des Ältesten Johannes hörte."[1]

Man traut seinen Augen nicht und faßt sich an den Kopf über diese Art, den Markus zu einer auch nur halbwegs glaubwürdigen „Geschichtsquelle" stempeln zu wollen. Nur zu sehr wird man durch dies Verfahren an die ironische Bemerkung des verstorbenen Wrede erinnert, wenn dieser über die „Geschmacksurteile" spottet, die in der Wissenschaft vom Leben Jesu blühen. „Diese Wissenschaft", sagt Wrede, „krankt an der psychologischen Vermutung, und diese ist eine Art des historischen Ratens."[2] Der eine glaubt dies, der andere jenes als historischen Kern aus dem Evangelium herausschälen zu können, aber objektive Beweise für seine Behauptungen hat keiner.[3] „Wenn man mit einem historischen Kerne arbeiten will, so muß man wirklich auf einen Kern stoßen. Es kommt gerade alles darauf an, daß in einer Geschichte oder einem Worte etwas nachgewiesen wird, was jede andere Erklärung des vorliegenden Gebildes unwahrscheinlich oder wenigstens zweifelhaft macht."[4] Ob Wrede

[1] 70. [2] 3. [3] Es berührt den draußen stehenden Leser komisch, in den bezüglichen Darlegungen der Theologen die Dinge als „unzweifelhaft geschichtlich", „eminent historische Tatsache", „treue Wiedergabe des Geschichtlichen" usw. charakterisiert zu finden und dabei zu beobachten, daß, was dem einen für „geschichtlich sicher" gilt, von dem andern als „ganz sicher unhistorisch" abgetan wird. Wo ist hier die berühmte „Methode", auf welche sich die „kritischen" Theologen den „Laien" gegenüber so viel zugute tun, die sich ein Urteil über den geschichtlichen Wert oder Unwert der Evangelien erlauben? [4] Wrede: a. a. O. 91.

in demjenigen, was nach Wernle unmittelbar „für sich selbst" sprechen soll, einen derartigen „historischen Kern" erblickt haben würde, erscheint nach seiner radikalen Kritik der historischen Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums sehr fraglich. Denn auch Wrede denkt über den „Historiker" Markus nicht wesentlich verschieden von Wernle. So sind z. B. nach seiner Meinung die Jünger Jesu, wie der Evangelist sie schildert, mit ihrer bis an Torheit grenzenden Verständnislosigkeit, ihrer Ratlosigkeit und ihrem zweideutigen Verhalten gegenüber ihrem Meister „keine Gestalten der Wirklichkeit".[1] Auch er räumt, wie gesagt, ein, daß Markus keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu habe,[2] wenn auch „blasse Reste"(!) einer solchen in seine übergeschichtliche Glaubensauffassung eingegangen seien. „Das Markusevangelium", sagt er, „gehört in diesem Sinne in die Dogmengeschichte."[3] Der Gedanke, daß in ihm der Entwicklungsgang des öffentlichen Lebens Jesu noch erkennbar vorliege, erweist sich als morsch.[4] „Wünschenswert wäre es in der Tat im höchsten Grade, daß ein solches Evangelium nicht das älteste ist."[5]

So also steht es mit Markus als Geschichtsquelle. Wir dürfen hiernach kaum hoffen, in unserm Glauben an die geschichtliche Wirklichkeit Jesu durch die beiden andern Synoptiker wesentlich bestärkt zu werden. Von diesen soll das Evangelium des Lukas im Anfang des zweiten Jahrhunderts von einem unbekannten Heidenchristen geschrieben, dasjenige des Matthäus gar überhaupt nicht das Werk eines einzigen Verfassers, sondern in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von verschiedenen Händen, und dies zwar unverkennbar im Interesse der Kirche, verfaßt worden sein.[6]

---

[1] 104. [2] 129. [3] 131. [4] 148. [5] ebd. [6] Vgl. Pfleiderer: Entstehung des Christentums 207, 213. Alle derartigen Angaben über die Abfassungszeit der Evangelien beruhen übrigens auf bloßen Vermutungen, bei denen noch dazu meist ganz andere Gesichtspunkte den Ausschlag zu geben pflegen als das rein geschichtliche Interesse. So pflegt auf katholischer Seite nicht Markus oder Lukas, sondern Matthäus für die älteste Quelle ausgegeben zu werden, und auch hierfür bringt man „Beweise" vor — natürlich, denn es

Nun gründen sich aber beide, wie gesagt, auf Markus, und wenn sie außerdem auch noch ein gewisses „Sondergut", das Markus fehlt, in ihre Darstellung hineingearbeitet haben, z. B. eine größere Anzahl von Gleichnissen und Einzelworten Jesu, wenn sie dessen Lebensgeschichte durch Hinzufügung ausgesprochen legendarischer Züge, wie z. B. der Vorgeschichte des Heilands, sämtlicher Zusätze der Leidens- und Auferstehungsgeschichte usw., ausgeschmückt haben, so ist auch dies nicht gerade geeignet, die Existenz eines historischen Jesus zu stützen. Wernle freilich ist der Ansicht, daß von beiden Evangelisten gerade in dieser Hinsicht „alte Überlieferungen mit besonderer Treue" aufbewahrt seien, jedoch ohne einen Beweis hierfür zu liefern, während er auf der andern Seite in bezug auf gewisse Erzählungen des Lukas zugibt, daß, wenn dieser schon alte Überlieferungen benutzt habe, sie darum doch noch nicht schriftlich, vor allem aber „noch nicht geschichtlich zuverlässig" gewesen zu sein brauchten. Es nimmt sich eigentümlich aus, wenn er dann, die Geschichtlichkeit der Überlieferung völlig beiseite lassend, emphatisch erklärt, ein so starker Anteil des Evangelisten an Bildung und Gestaltung seiner Erzählung, wie dieser tatsächlich nach seiner Meinung vorhanden ist, sei doch keineswegs imstande, den „Wert seines großen reichen Schatzes köstlicher Gleichnisse und Geschichten herabzusetzen, durch die Jesus selber (!) frisch und ursprünglich (!) zu uns redet", und wenn er am Ende das Fazit zieht, „daß das Sondergut beider Evangelien trotz seines sehr gemischten Charakters Anspruch genug auf unsere Dankbarkeit hat."[1] Denn das

---

ist ja das „kirchliche" Evangelium, es enthält ja die berühmte Stelle Kap. 16, 18 u. 19 über die „Schlüsselgewalt" des Petrus; wie sollte es also nicht das älteste sein? Neuerdings hat Harnack (Beiträge zur Einl. in das N. T. III. Die Apostelgeschichte 1908) Gründe dafür beizubringen versucht, daß die Apostelgeschichte mitsamt dem Evangelium des Lukas schon am Anfang der 60er Jahre des ersten Jahrhunderts abgefaßt sei. Allein eine wirkliche Entscheidung wagt auch er nicht zu treffen, und seinen Gründen stehen andere ebenso gewichtige gegenüber, die jener von ihm hervorgehobenen „Möglichkeit" widersprechen (a. a. O. 219ff.). [1] 81.

heißt doch wohl nichts anderes, als die Dankbarkeit für den literarischen oder sonstigen Wert der Evangelien im Interesse des Glaubens für ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit ausnutzen!

Aber da ist ja noch die Spruchsammlung, jene „große Redequelle", aus welcher sämtliche Synoptiker und vor allem Lukas und Matthäus den Stoff zu ihren Aussprüchen Jesu genommen haben sollen. Leider ist nur diese ein uns völlig unbekanntes X, denn wir kennen weder den Umfang der „großen" Quelle, noch die Anordnung der Reden in ihr, noch deren Wortlaut. Wir können nur sagen, daß diese Sammlung in aramäischer Sprache geschrieben und die Anordnung der Reden in ihr nicht nach der Zeitfolge, sondern nach der Gleichartigkeit des Inhaltes getroffen war, während schon das wieder zweifelhaft ist, ob die Sammlung ein einheitliches Werk, von einem einzigen Manne verfaßt war und ob sie eine Geschichte erlebt hat, bevor sie zu Lukas und Matthäus kam. Aber gleichviel — „die Spruchsammlung enthält eine so kostbare Fülle der Herrnworte, daß recht wohl ein Augenzeuge selbst ihr Verfasser sein könnte" (!).[1] Und was die aus ihr geschöpften Reden Jesu anbetrifft, so sind sie zwar niemals von Jesus gehalten worden (!), sondern verdanken ihre Zusammenstellung durchaus der Hand des Sammlers, wie denn auch die vielbewunderte Bergpredigt Jesu aus einzelnen Worten, die allen Teilen seines Lebens angehören, vielleicht durch ein Jahr getrennt, nachträglich zusammengestellt ist und die verbindenden Grundgedanken überall nicht diejenigen Jesu, sondern vielmehr der Urgemeinde sind, „aber im ganzen ist der Geschichtswert dieser Reden doch der allergrößte. Zusammen mit den Herrnworten des Markus geben sie uns den treuesten Einblick in das Herz des Evangeliums" (!).[2]

Das also sind die Quellen für die Annahme eines geschichtlichen Jesus! Streicht man alles ab, was von den Evangelien geblieben ist, so sieht das übrige allerdings recht „ärmlich", oder, gerade heraus gesagt, erbärmlich aus. „Wenn es aber

[1] 71. [2] 74.

nur fest und zuverlässig ist," tröstet sich Wernle. Ja, wenn! „Und wenn es nur genügt, um uns auf die Hauptfrage: Wer war Jesus? Antwort zu geben!"[1] So viel ist ja sicher: ein „Leben Jesu" kann auf Grund der vorhandenen Zeugnisse nicht geschrieben werden. Darin stimmen gegenwärtig wohl alle Theologen überein, was sie freilich nicht abhält, wenigstens für das „Volk" derartige Darstellungen doch immer wieder zu liefern und hierbei den Mangel an historischer Zuverlässigkeit durch erbauliche Ergüsse, Schönrednerei und Phrasen zu ersetzen. „Nicht an kostbarem geschichtlichem Einzelgut, an Bausteinen des Lebens Jesu fehlt es uns; sie sind in Fülle vorhanden. Aber der Bauplan ist uns verloren, gänzlich unfindbar, weil schon den ältesten Jüngern nichts an einem solchen geschichtlichen Zusammenhang gelegen war (!), sondern vielmehr alles an den einzelnen Worten und Taten, sofern sie Glauben erweckten, Gehorsam forderten." Ob sie dies weniger getan haben würden, wenn sie im Zusammenhange berichtet worden wären, ob die Glaubwürdigkeit ihrer Erzählungen von Jesus wohl darunter gelitten haben würde und nicht vielmehr nur gesteigert worden wäre, wenn die Evangelisten sich die Mühe genommen hätten, uns etwas mehr von dem wirklichen Leben Jesu mitzuteilen? Wie jetzt die Dinge liegen, werden in den Evangelien kaum zwei Ereignisse in der gleichen Weise oder auch nur in demselben Zusammenhang berichtet, ja, die Verschiedenheiten und Widersprüche — und dies nicht bloß bei gleichgültigen Dingen, bei Namen, Zeit- und Ortsangaben usw. — sind so groß, daß diese literarischen Urkunden des Christentums an Verworrenheit kaum übertroffen werden können.[2] Aber schließlich ist auch das nach Wernle „kein so großer Schade, sobald wir nur hinreichend klar ermitteln können, was Jesus in der Hauptsache tat und wollte."[3] Leider sind wir nicht einmal hierzu imstande. Denn die letzte Auskunftsstelle, die wir bei der Prüfung der Quellen erreichen,

---

[1] 81 f. [2] Der Laie hat bekanntlich hiervon meist nur eine sehr geringe Ahnung. Es sei ihm daher die „Vergleichende Übersicht der vier Evangelien" von S. E. Verus (1897) nebst dem Kommentar hierzu empfohlen. [3] 83.

die aramäische Spruchsammlung und jene ältesten Überlieferungen, aus denen Markus geschöpft haben soll, und deren Nachlese uns Lukas und Matthäus aufbewahrt haben, sind uns gänzlich unbekannt. Kennten wir sie aber auch, so wären wir doch damit noch immer nicht „an Jesus selbst herangekommen". „Sie enthalten die Möglichkeit der Trübung und Umbildung. Sie geben zunächst den Glauben der ältesten Christen wieder, einen Glauben, der im Laufe von vier Jahrzehnten gewachsen ist und sich auch gewandelt hat."[1] Wir kennen also höchstens nur den Glauben der Urgemeinde. Wir sehen, wie diese sich von ihrem Auferstehungsglauben aus Jesus klar zu machen, wie sie die göttliche Beschaffenheit Jesu durch Anführung von Wundererzählungen usw. sich selbst und andern zu „beweisen" gesucht hat. Allein was Jesus selbst gedacht, was er getan, was er gelehrt, wie er gelebt und, dürfen wir hinzufügen, ob er überhaupt gelebt hat, das ist aus den Evangelien nicht zu ersehen und kann aus ihnen allem Vorangegangenen nach auch nicht einmal mittelbar mit ausreichender Bestimmtheit erschlossen werden.

Der liberale Theologe freilich, dem alles an der Existenz eines historischen Jesus gelegen ist, weiß sich zu helfen. Er erklärt, auch alles Bisherige sei noch nicht die Hauptsache, sondern diese sei, wie Jesus Gott, die Welt, die Menschen angeschaut hat, welche Antwort er auf die Frage: worauf kommt es an vor Gott? und Was heißt Religion? gegeben hat. Man sollte meinen, die Antwort hierauf sei in dem Vorangegangenen bereits enthalten und laute, daß wir von alledem nichts wüßten. Aber weit gefehlt! Wernle weiß es und „schaut" es „im hellen Tageslicht". „Aus der Fülle seiner Gleichnisse und Sprüche und aus zahlreichen Augenblickserinnerungen redet es zu uns so klar und bestimmt, als wäre Jesus unser Zeitgenosse (!). Kein Mensch auf der Erde kann sagen, es sei unsicher oder dunkel, wie Jesus über diese Hauptsache (!) gedacht hat, die uns (nämlich den liberalen Theologen) noch heute die Hauptsache ist." „Und wenn die Christenheit jahr-

[1] ebd.

tausendelang das vergessen hat, was ihr Meister zuerst und vor allem wollte, heute (d. h. nach den Klarstellungen der kritischen Theologie!) leuchtet es uns aus den Evangelien wieder so klar und wunderbar entgegen, als wäre die Sonne eben erst aufgegangen und vertriebe durch ihre siegreichen Strahlen alle Gespenster und Schatten der Nacht."[1] Und so hat denn auch Wernle selbst, dem wir diese trostreiche Versicherung verdanken, ein in theologischen Kreisen sehr geschätztes Werk über „Die Anfänge unserer Religion" (1901) geschrieben, in dem er eine so eingehende, im Tone überschwenglichster Begeisterung gehaltene Darstellung der innersten Gedanken, Absichten, Worte und Lehre Jesu und seiner Anhänger geliefert hat, als wäre er selbst unmittelbar dabei gewesen.

Man unterdrückt ein starkes Wort. Es sind ja doch die Ausführungen eines ernst zu nehmenden Mannes, mit dem man es bei dem Obigen zu tun hat, einer „Leuchte" seiner Wissenschaft! Die viel zitierte Schrift über „Die Quellen des Lebens Jesu" gehört der Sammlung „Religionsgeschichtlicher Volksbücher" an, welche die Quintessenz des gegenwärtigen theologischen Wissens zum Inhalte haben, und die für die weitesten Kreise der religiös Interessierten und Gebildeten bestimmt sind. Man darf also wohl mit Recht voraussetzen, daß jene Schrift zum Ausdruck bringt, was die liberale Theologie unserer Tage wünscht, daß die ihr unterstellten Gemeindemitglieder wissen und glauben möchten. Oder schätzen am Ende nur die Religionsgeschichtlichen Volksbücher das geistige Niveau ihrer Leser so niedrig ein, daß sie meinen, mit derartigen Ausführungen, wie denjenigen von Wernle, die Gebildeten in ihrem Glauben an einen historischen Jesus befestigen zu können? Man zieht die mehr „wissenschaftlich" gearteten Darstellungen anderer bedeutender Theologen über den gleichen Gegenstand zu Rate. Man greift zu Beyschlag, Harnack, Bernhard Weiß, zu Pfleiderer, Jülicher und Holtzmann. Man schlägt Bousset nach, der die Existenz eines historischen Jesus mit so großer Entschiedenheit und Wärme gegen

[1] 85f.

einen Kalthoff verteidigt hat — überall das gleiche, halb komische, halb traurige Schauspiel: auf der einen Seite entwertet man die evangelischen Quellen und zersetzt die vorhandenen Berichte mit seiner Kritik bis zu einem solchen Grade, daß kaum noch etwas Positives übrig bleibt, auf der andern versetzt man sich in pathetische Begeisterung für den so erhaltenen „historischen Kern", rühmt die Verdienste und den „Wahrheitsmut" der sog. kritischen Theologie, der am Ende doch nur darin besteht, offenkundige Mythen und Legenden für dasjenige erklärt zu haben, wofür sie von den Unbefangenen schon längst gehalten wurden, und schwingt sich mit verzücktem Augenaufschlag zu einem Hymnus auf Jesus auf, als ob alles in den Evangelien über ihn Berichtete auch jetzt noch immer Geltung habe. Aber wie sagt doch Hausrath? „Die (evangelischen) Erzählungen ihrer wunderbaren Bestandteile entkleiden und dann den Rest für Geschichte ausgeben, hat früher nicht für Kritik gegolten".[1] Kann man es der katholischen Theologie unter solchen Umständen verdenken, wenn sie auf diese ganze protestantische „Kritik" mit unverhohlenem Mitleid, ja — Verachtung blickt und nicht müde wird, ihr die Inkonsequenz, Halbheit und Ergebnislosigkeit aller ihrer Bemühungen um die Aufhellung der Ursprünge des Christentumes vorzuhalten?[2] Hat sie

[1] Jesus u. d. neutestamentl. Schriftsteller II 43. Man nehme etwa die Schlußsätze E. Petersens in „Die wunderbare Geburt des Heilandes", die in dem Nachweis der rein mythischen Beschaffenheit der evangelischen Geburtsgeschichten gipfelt: „Wenn wir, nicht aus Willkür, sondern durch die geschichtliche Notwendigkeit gezwungen, den Satz: Empfangen von dem hl. Geiste, geboren von der Jungfrau Maria, ablehnen, so bleibt Jesus uns doch der ‚Sohn Gottes'. Er bleibt es, weil er in Gott seinen Vater erlebt hat und weil er für uns auf der Seite Gottes steht. Auch wir haben ein gutes Recht, trotz unserer Ablehnung der Geschichtlichkeit der wunderbaren Geburt zu bekennen: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes'. Ähnlich M. Brückner am Schlusse seiner übrigens ausgezeichneten Schrift „Der sterbende und auferstehende Gottheiland". Wem bei solcher Phraseologie nicht — schlecht wird, dem ist nicht zu helfen.
[2] Vgl. „Jesus Christus", Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg i. B. 1908.

nicht recht, über das furchtbare Fiasko zu triumphieren, das der Protestantismus mit allen derartigen Versuchen erlitten hat und notwendig erleiden muß, die Evangelien im Sinne eines bloßen Geschichtsglaubens an Jesus auszumünzen? Freilich ist, was sie selbst zugunsten des historischen Jesus vorbringt, von aller Kritik, ja, selbst von allem guten Willen zur Ermittelung der Tatsachen so gänzlich verlassen, daß man ihr zu viel Ehre antun würde, auf ihre bezüglichen Ausführungen überhaupt auch nur genauer einzugehen. Für sie ist das ganze Problem einfach damit gelöst, daß die Existenz des historischen Jesus die unumgängliche Voraussetzung der — Kirche bildet, auch wenn alle Tatsachen der Geschichte dagegen ihr Veto einlegen sollten; und wie einer der ihrigen es formuliert hat, das ist im Grunde die bereits vorher feststehende einstimmige Ansicht aller ihrer Untersucher des betreffenden Gegenstandes: „Die geschichtlichen Zeugnisse für die Echtheit der Evangelien sind so alt, so zahlreich und so begründet, wie kaum für ein anderes Buch der antiken Literatur (!). Wenn man also nicht inkonsequent sein will, so darf man die Echtheit der Evangelien nicht in Frage ziehen. Dann steht aber auch ihre Glaubwürdigkeit außer Zweifel; denn ihre Verfasser waren Augen- und Ohrenzeugen der erzählten Begebenheiten (!) oder sie haben von solchen ihre Kunde empfangen; sie waren ebenso urteilsfähige (!) wie wahrheitsliebende Männer; sie konnten, wollten, ja, mußten die Wahrheit sagen.“[1]

Wie anders nimmt sich gegenüber dieser Art von Theologie der gute, ehrliche Kalthoff aus! Es ist wahr, man wird seinen positiven Ausführungen über die Entstehung des Christentums, seinem Versuch, diese ganze Religion auf

---

[1] Schäfer: Die Evangelien und die Evangelienkritik 1908, 123. Die Geschichte der Entwicklung der Kirche in den ersten Jahrhunderten ist eine Geschichte der unverschämtesten literarischen Fälschungen, roher Gewalttätigkeit in Glaubenssachen und plumper Spekulation auf die Leichtgläubigkeit der großen Masse. Das Pochen auf die „Glaubwürdigkeit“ der christlichen Schriftsteller jener Zeit kann daher bei den Kundigen höchstens nur ein ironisches Lächeln hervorrufen. Vgl. Robertson: Geschichte des Christentums (1910).

Grund der marxistischen Geschichtsbetrachtung rein aus sozialen Beweggründen zu erklären und Christus für das bloße Spiegelbild der christlichen Gemeinde und ihrer Erfahrungen auszugeben, für einseitig und unzulänglich ansehen müssen; und ganz sicherlich verfehlt ist seine Zusammenstellung des biblischen Pilatus mit Plinius, dem bithynischen Statthalter unter Trajan, und die auf sie gestützte Beweisführung, schon deshalb, weil der Brief des Plinius an den Kaiser aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere christliche Fälschung ist.[1] Allein in dem, was er über die moderne kritische Theologie und ihren historischen Jesus vorbringt, hat Kalthoff zehnmal recht, so sehr sich diese auch berechtigt glaubt, den unbequemen Gegner wegen seiner verfehlten Grundauffassung von oben herab behandeln und als „unzuständig“ ignorieren zu können. Die ganzen von der historischen Theologie mit so unsäglichem Fleiße und so großem Scharfsinn unternommenen Bemühungen, aus den vorhandenen Quellen den Beweis für die Existenz eines Menschen Jesus im Sinne der Tradition zu schöpfen, haben, wie Kalthoff mit Recht nicht müde wird, hervorzuheben, zu einem rein negativen Ergebnis geführt. „Die zahlreichen Stellen in den Evangelien, die von dieser Theologie beiseite geschoben, für ihren historischen Jesus gestrichen werden müssen, stehen literarisch genau auf einer Linie mit denjenigen Stellen, aus denen die Theologie ihren historischen Jesus zusammensetzt, sie beanspruchen also auch den gleichen historischen Wert, wie diese. Der synoptische Christus, in dem die moderne Theologie durchweg die Züge des historischen Jesus zu haben meint, steht einer wirklich menschlichen Auffassung des Christentums nicht um ein Haar breit näher als der Christus des vierten Evangeliums. Was die Epigonen der freisinnigen Theologie aus diesem synoptischen Christus als historischen Extrakt glauben herausdestillieren zu können, das hat historischen Wert nur als Denkmal der virtuosen Sophistik, die unter dem Namen der theologischen Wissenschaft ihre

[1] Vgl. Hochart: Études au sujet de la persécution des Chrétiens sous Néron 1885 cp. 4.

üppigsten Schößlinge getrieben."[1] „Wenn die Geschichtsforschung die Entstehungsgeschichte des Christentums nicht so lange als eine besondere Domäne der Theologie von der gesamten übrigen Geschichtsforschung ausgesondert und ihre Bearbeitung den Fachmännern der Kirche überlassen hätte, als wenn es zur Beurteilung der hier in Betracht kommenden Fragen einer ganz besonderen, von allen übrigen Wissensgebieten sich abhebenden, nur dem kirchlichen Theologen zugänglichen Begabung bedürfe, so würde die Welt mit der ganzen Leben-Jesu-Literatur längst fertig sein. Die Quellen, welche von dem Ursprung des Christentums Kunde geben, sind derart, daß es bei dem heutigen Stande der Geschichtsforschung keinem Historiker mehr einfallen würde, auf Grund derselben den Versuch zur Abfassung der Biographie eines historischen Christus zu unternehmen."[2] Sie sind, kann man hinzufügen, so beschaffen, daß ein wirklicher Historiker, der nicht schon mit der Überzeugung und der Absicht an sie herantritt, einen geschichtlichen Jesus in ihnen zu finden, keinen Augenblick darüber im unklaren sein kann, daß er es hier mit einer religiösen Dichtung, mit einem in ein historisches Gewand gehüllten Mythus zu tun hat, der sich prinzipiell in nichts von andern derartigen Mythen oder Sagen — man denke nur etwa an die Tellsage[3] — unterscheidet.

ANHANG: JESUS IN DER PROFANLITERATUR

Es scheint bei dieser Sachlage wenig Aussicht zu sein, das Gewicht der Gründe, die für die historische Existenz Jesu sprechen, durch Belege aus der Profanliteratur erheblich zu

[1] A. Kalthoff: Das Christusproblem, Grundzüge zu einer Sozialtheologie 1902, 14 f. [2] Kalthoff: Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem 1904, 8. [3] Wenn v. Soden (Hat Jesus gelebt? 45) den Vergleich mit der Tellsage ablehnt und meint, ich vergesse hierbei „wohl wieder", daß erst Schiller eine sehr dürftige, auf einen einzigen Vorgang sich beschränkende Sage aus grauer Vorzeit zu einem Lebensbilde umgedichtet habe, so kennt er offenbar weder Tschudi noch J. v. Müller. Vgl. Hertslet: Der Treppenwitz der Weltgeschichte, 6. Aufl. 1905, 216 ff.

verstärken. Als solche kommen bekanntlich nur zwei Zeugnisse des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus sowie je eines der römischen Historiker Tacitus und Sueton in Frage.

Was zunächst die Zeugnisse des Josephus in seinen „Altertümern“ anbetrifft, die im Jahre 93 n. Chr. geschrieben sind, so ist deren erstes, nämlich 18, 3, 3, ein so offenbares Einschiebsel der späteren Zeit, daß selbst die römisch-katholische Theologie, die doch sonst mit einer wahrhaft rührenden Naivität auf die Glaubwürdigkeit derartiger frühchristlicher Dokumente zu schwören pflegt, seine Echtheit nicht zu behaupten wagt[1]. Aber auch die andere Stelle, 20, 9, 1, die den Jakobus unter dem Vorsitze des Priesters Ananos hingerichtet werden läßt (62 n. Chr.) und ihn dabei als den „Bruder Jesu des sog. Christus“ bezeichnet, unterliegt nach der Ansicht hervorragender Theologen, wie Credner[2], Schürer[3] u. a., dem dringenden Verdachte, gefälscht zu sein[4], und würde, selbst wenn ihre Echtheit feststünde, für den historischen Jesus doch nichts beweisen. Denn erstens läßt sie es in der Schwebe, ob mit dem „Bruder“ Jesu leibliche Verwandtschaft oder aber, was wahrscheinlicher ist, eine bloße Sektenbruderschaft gemeint ist (s. o. 125 f.), und sodann besagt die Stelle doch nur, daß es einen Mann namens Jesus gegeben habe, den man Christus nannte, was in Anbetracht des Umstandes, daß zur Zeit des Josephus bis tief in das zweite Jahrhundert hinein viele

[1] Die Stelle lautet: „Um diese Zeit lebte Jesus, ein weiser Mensch, wenn man ihn einen Menschen nennen darf, denn er vollbrachte Wunder und war ein Lehrer der Menschen, die freudig die Wahrheit annehmen, und fand einen großen Anhang bei Juden und Hellenen. Dieser war der Christus. Obwohl ihn dann Pilatus auf die Anklage der Vornehmsten unseres Volkes mit dem Kreuze bestrafte, blieben ihm dennoch jene treu, die ihn zuerst geliebt hatten. Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder, zu neuem Leben auferstanden, wie die Propheten Gottes dieses und tausend andere Dinge von ihm geweissagt hatten. Nach ihm wurden die Christen genannt, deren Sekte seitdem nicht aufgehört hat.“ [2] Einl. ins N. T. 1836, 581. [3] Gesch. d. jüd. Volkes I, 548. [4] Origines, der doch sonst alle Äußerungen des Josephus zusammengetragen hat, die zur Stütze des christlichen Glaubens dienen könnten, kennt die Stelle nicht, wohl aber eine andere, wonach die Zerstörung Jerusalems als Strafe für die Hinrichtung des Jakobus bezeichnet war, was sicherlich eine Fälschung ist.

Leute auftraten, die sich für den erwarteten Christus ausgaben, keineswegs etwas Besonderes war.[1]

Nicht besser als mit den Zeugnissen des Josephus steht es mit denjenigen der römischen Geschichtsschreiber. Zwar schreibt Tacitus in seinen „Annalen" (15, 44) bei Gelegenheit der Christenverfolgung unter Nero (64), „der Gründer dieser Sekte, Christus, sei unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden", und Sueton berichtet in seiner Biographie des Kaisers Claudius Kap. 25, daß dieser „die Juden, die auf Anstiften des Chrestus heftige Unruhen erregten, aus Rom vertrieb". Indessen was ist hiermit bewiesen? Wissen wir denn so sicher, ob die angeführte Stelle des Tacitus gelegentlich der Christenverfolgung unter Nero nicht auch am Ende ein späteres Einschiebsel, eine Fälschung des ursprünglichen Textes ist? Das ist sie aber nach Hocharts ausgezeichneter und erschöpfender Untersuchung tatsächlich, ja, alle Anzeichen sprechen dafür, daß die ganze „erste Christenverfolgung", die vorher von keinem, weder christlichen noch jüdischen noch heidnischen Schriftsteller erwähnt ist, überhaupt nur das Phantasieerzeugnis eines Christen des fünften Jahrhunderts darstellt.[2] Die Echtheit der Äußerung des Tacitus aber selbst zugegeben und zugegeben auch, daß unter dem Chrestus des Sueton wirklich

[1] Vgl. Kalthoff: Entstehung d. Chr. 16f. Zum Ganzen: Schürer a. a. O. 544—549. [2] v. Soden weist dem gegenüber in seiner Schrift ‚Hat Jesus gelebt?' 1910, „um die Verläßlichkeit der Angaben des Herrn Drews zu kennzeichnen", auf den Brief des Römers Clemens aus dem Jahre 96, auf Dionysius von Korinth (um 170), auf Tertullian und Eusebius hin (Anfang des vierten — nicht dritten! — Jahrhunderts, wie v. Soden schreibt) und möchte seinen Lesern einreden, daß hier die neronische Verfolgung bezeugt sei. Nun steht aber die Echtheit des Clemensbriefes durchaus nicht fest und beweist außerdem, wenn man von einem sehr zweifelhaften Passus über angebliche Martern christlicher Frauen absieht, nicht das geringste für eine Massenverfolgung der Christen unter Nero. Vgl. meine Schrift: Die Petruslegende 44ff. Was aber die übrigen angeführten Schriftsteller betrifft, so ist die Belanglosigkeit ihrer Aussprüche für den Gegenstand durch Hochart so schlagend dargetan worden (a. a. O. 222—237), daß man kein Recht hat, sie als Zeugen für die Echtheit der Tacitusstelle anzurufen.

Christus und nicht ein beliebiger jüdischer Aufrührer jenes Namens zu verstehen ist oder die Unruhen der Juden mit ihrer Messiaserwartung in Verbindung standen, woraus alsdann der römische Geschichtsschreiber, in Unkenntnis der jüdischen Zukunftsträume, einen Anführer namens Chrestus gemacht hat:[1] können Schriftsteller des ersten Viertels des zweiten Jahrhunderts n. Chr., wo die Tradition bereits gebildet und das Christentum als eine Macht in die Geschichte eingetreten war, als selbständige Zeugen für Tatsachen angesehen werden, die sich lange vor Entstehung der Tradition abgespielt haben sollen? Tacitus kann bestenfalls gehört haben, die Christen seien Anhänger eines Christus, der unter Pontius Pilatus hingerichtet sein sollte. Das stand wohl schon damals in den Evangelien zu lesen, brauchte aber darum noch lange keine wirklich historische Tatsache zu sein. Und wenn man mit Berufung auf Mommsen behauptet hat, Tacitus habe seine Angaben den Senatsprotokollen und staatlichen Archiven entnommen, so ist dagegen von andern auf das entschiedenste bestritten worden, daß er diese Quellen überhaupt benutzt hat.[2] Es ist nur ein Beweis für die Verlegenheit der liberalen Theologie in der ganzen Frage, wenn sie diese Zeugnisse noch immer wieder zur Verstärkung des Glaubens an einen historischen Jesus glaubt heranziehen zu dürfen, wie z. B. Mehlhorn in seiner Schrift über „Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu“ (in „Aus Natur und Geisteswelt“, 1906), und damit den Anschein zu erwecken sucht, als verdienten sie überhaupt, berücksichtigt zu werden. Mit Recht spottet der Franzose Hochart: „Es scheint, daß die hervor-

[1] Vgl. Hochart: a. a. O. 280 ff. H. Schiller: Gesch. d. röm. Kaiserzeit 447 Anm. [2] „Archivalische Studien sind der antiken Historiographie wenig geläufig; und Tacitus hat den acta diurna und den Senatsprotokollen nur geringe Beachtung geschenkt.“ Handb. d. klass. Altertumsw. VIII, 2. Abt., Hft. 2 unter „Tacitus“. Übrigens sind die Schwierigkeiten der Tacitusstelle auch von deutschen Historikern vielfach empfunden worden (H. Schiller: a. a. O. 449. Ds. Gesch. d. röm. Kaiserreiches unter der Regierung des Nero 1872, 434 ff., 583 f.), wenn sie auch im allgemeinen nicht so weit gehen, die Stelle überhaupt für unecht zu erklären, wie dies schon Volney am Ende des 18. Jahrhunderts getan hat (Ruinen, Reclam 276).

ragendsten Köpfe bei ihrem Studium der Märtyrergeschichten einen Teil ihrer glänzenden Eigenschaften einbüßen. Überlassen wir es den deutschen Theologen, Geschichte nach ihrer Façon zu studieren. Wir Franzosen wollen uns bei unsern Untersuchungen unsere Geistesklarheit und unsern gesunden Menschenverstand bewahren. Hüten wir uns, neue Legenden über Nero zu erfinden; es gibt an solchen wahrlich bereits zuviel."[1]

b) DIE EINWÄNDE GEGEN DIE LEUGNUNG DER GESCHICHTLICHKEIT DES SYNOPTISCHEN JESUS

So bleibt es also dabei: wir wissen nichts von Jesus, von einer historischen Persönlichkeit dieses Namens, auf welche sich die in den Evangelien berichteten Geschehnisse und Worte beziehen. „In Ermangelung jeder historischen Bestimmtheit ist der Name Jesus für die protestantische Theologie ein leeres Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt."[2] Wenn sie hierfür eine Entschuldigung hat, so ist es die, daß jener Name überhaupt niemals etwas anderes als ein solches leeres Gefäß gewesen ist: Jesus, der Christus, der Retter, Heiland, Arzt der bedrängten Seelen, ist von Anfang an eine dem Mythus entnommene Gestalt gewesen, auf welche die Erlösungssehnsucht und der fromme Glaube der vorderasiatischen Völkerschaften alle ihre Vorstellungen des seelischen Heiles übertragen haben. Die „Geschichte" dieses Jesus hat schon vor dem evangelischen Jesus in ihren allgemeinen Zügen festgestanden. „Die Christologie", gesteht selbst Weinel, einer der eifrigsten und schwärmerischsten Anhänger des modernen Jesuskultus, „war fast fertig, ehe Jesus auf die Erde kam".[3]

Indessen waren es keineswegs bloß die allgemeinen Umrisse und der Rahmen der „Geschichte" Jesu, die im Mes-

[1] a. a. O. 227. [2] Kalthoff: Christusproblem 17. [3] Weinel: Jesus im 19. Jahrhundert 1907, 68.

siasglauben, der Vorstellung eines von Gott gesandten himmlischen Geistwesens, des „Menschensohnes“ Daniels und der jüdischen Apokalyptik usw., festgelegt waren und durch den Erlöserkultus der heidnischen Nachbarvölker mit eigentümlich neuem Inhalt erfüllt wurden. Auch zahllose Einzelzüge des Jesusbildes lagen vor, teils in der heidnischen Mythologie, teils im Alten Testamente, und sind aus ihnen entnommen und in die Darstellung der Evangelien hineingearbeitet worden. Da ist z. B. die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel! „Wer sollte diese Geschichte erdichtet haben?“ fragt Jeremias. „Gleichwohl“ hält er es für „wahrscheinlich“, daß Lukas hierbei an eine verwandte Erzählung in der Lebensbeschreibung des Moses bei Philo gedacht habe, und erinnert daran, daß Plutarch auch von Alexander etwas ganz Ähnliches berichtet, dessen Leben bewußt mit allen Zügen des orientalischen Erlöserkönigs ausgestattet wurde.[1] Vielleicht geht die Erzählung jedoch direkt auf buddhistischen Ursprung zurück. Aber auch die Versuchungsgeschichte Jesu klingt an die Versuchung Buddhas an, wofern sie nicht etwa der Versuchung des Zarathustra durch Ariman[2] oder der Versuchung des Moses durch den Teufel nachgebildet ist, von welcher die Rabbiner erzählten,[3] während Jesus sein Lehramt im dreißigsten Jahre angetreten haben soll,[4] weil in diesem Jahre der Levit zum heiligen Amte befähigt wurde.[5] Man weiß, wie die Christen der Frühzeit ihren Glauben in der Schrift wiederzufinden und vorausgesagt zu sehen gemeint und mit welchem Eifer sie daher das Alte Testament studiert und die „Geschichte“ ihres Jesus im Sinne jener Verheißungen gewendet haben, um diese als Bestätigung für ihre eigenen Ansichten zu verwerten. Oben wurde darauf hingewiesen, in welcher Weise der „Ritt des Bartlosen“, die Eintreibung der Kontribution und sein brüskes Vorgehen gegen die Ladeninhaber und Wechsler auf die evangelische Erzählung vom Auftreten Jesu im Tempel zu Jerusalem[6]

---

[1] Babylonisches im Neuen Testament 109 f. [2] Zerduscht Nameh cap. 26. [3] Gfrörer: Jahrhundert des Heils, 2. Abt. 380 ff. [4] Luk. 3, 23. [5] Num. 4, 3. [6] Matth. 21, 12 ff.

eingewirkt hat. Allein die nähere Ausgestaltung dieser Szene ist durch Sach. 9, 9 und Jes. 1, 10 ff. bestimmt und die hierbei Jesus in den Mund gelegten Worte sind Jes. 56, 7 und Jerem. 7, 1 ff. entnommen, so daß mithin auch dies „gewaltigste" Geschehnis aus dem Leben Jesu auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch erheben kann.[1] Aber auch die Erzählung vom Verrat, den dreißig Silberlingen und dem Ende des Judas hat ihre Quelle im Alten Testamente, nämlich im Verrat und Ende des Ahitophel.[2] Inwieweit besonders die Gestalten eines Moses im Hinblick auf Deut. 18, 15 und 34, 10, eines Josua, Elias und Elisa das Bild des evangelischen Jesus beeinflußt haben, ist oft auch von theologischer Seite ausgeführt worden. Jesus muß seine Wirksamkeit mit einer Taufe im Jordan beginnen, weil Moses seine Führerschaft Israels mit dem Zuge durch das Rote Meer begonnen und Josua zur Zeit des Passah das Volk durch den Jordan hindurchgeleitet hatte, dieser Durchgang (der Sonne durch die Wasserregion des Himmels) aber, als eine Taufe angesehen wurde.[3] Er muß Tote auferwecken, wie Elisa,[4] sich mit zwölf oder siebenzig Jüngern und Aposteln umgeben, wie Moses mit zwölf Stammfürsten und siebenzig Ältesten, wie Josua zwölf Helfer beim Überschreiten des Jordan erwählt hatte,[5] und er muß verklärt werden[6] und gen Himmel fahren, wie Moses[7] und Elias.[8] Stimmen doch übrigens Elisa (Eli-scha) und Jehoschua (Josua, Jesus) auch in ihrem Namen überein, so daß es schon aus diesem Grunde nicht verwunderlich ist, wenn der alttestamentliche Prophet seinem evangelischen Namensvetter vielfach als Vorbild gedient hat.[9] Nun setzt sich Jesus

[1] Sach. 14, 21 heißt in der Übersetzung des Targum: „Jeglicher Kessel zu Jerusalem wird dem Herrn geweiht sein usw., und es wird kein Krämer mehr sein im Hause des Herrn zu jener Zeit." Darin mag für den Evangelisten eine weitere Veranlassung zu dem Zuge gelegen haben, daß Jesus die Händler aus dem Tempel jagt. [2] 2. Sam. 17, 23, vgl. auch. Sach. 11, 12 f.; Ps. 41, 10. [3] Vgl. 1. Kor. 10, 1 f. [4] 2. Kge. 4, 19 ff. [5] Num. 1, 44; Jos. 3, 12; 4, 1 ff. Vgl. Petruslegende 51 f. [6] Vgl. S. 88 Anm. [7] Josephus: Antiqu. IV 8, 48; Philo: Vita Mos. III. [8] 2. Kge. 2, 11. [9] z. B. auch bei der Erzählung von der Gefangennahme Jesu, Matth. 26, 51 ff., vgl. 2. Kge. 6, 10—22.

vielfach über die Strenge des mosaischen Gesetzes, insbesondere auch über die mosaischen Speisegebote hinweg,[1] und hierin wenigstens könnte jemand einen der Wirklichkeit entsprechenden Zug erblicken. Allein bei den Rabbinern hieß es: „Es steht geschrieben,[2] der Herr löst das Gebundene: nämlich jegliches Geschöpf, das für unrein gilt in dieser Welt, wird der Herr rein erklären in der künftigen".[3] Die freie Stellung zum Gesetz gehörte demnach gleichfalls zu den allgemeinen Kennzeichen des Messias und kann schon deshalb bei Jesus nicht geschichtlich sein, weil andernfalls das Verhalten der Judenchristen gegen Paulus wegen seiner Stellung zum Gesetze nicht verständlich wäre.[4] Allein auch die entgegengesetzte Stellung, die ebenfalls von Jesus vertreten wird,[5] lag in der messianischen Erwartung vorgesehen. Denn während die einen vom Messias eine Erleichterung und Aufhebung der Gebote erhofften, dachten andere sogar noch an eine Verschärfung und Vervollständigung des Gesetzes. Nach Micha 4, 5 sollte der Messias seine Wirksamkeit nicht bloß auf die Juden, sondern ebenso auch auf die Heiden erstrecken und das Glück des Messiasreiches auch den letzteren zugute kommen. Nach Jes. 60 und Sach. 14 hingegen sollten die Heiden unterworfen und vernichtet und nur die Juden der Teilnahme am Gottesreich gewürdigt werden. Darum muß auch Jesus sich für beide Auffassungen mit der gleichen Entschiedenheit erklären,[6] ohne daß auch nur ein Versuch gemacht wird, den hierin liegenden Widerspruch auszugleichen.[7] Daß die Eltern Jesu Joseph und Maria hießen und sein Vater ein „Zimmermann" war, stand ebenso traditioneller Weise fest, wie der Name seines Geburtsortes Nazareth durch den Namen einer Sekte (Nazoraios-Hüter) oder dadurch veranlaßt war, daß eine Sekte den Messias als „Zweig aus der Wurzel Jesse" (nazar Isai), verehrte.[8] Daß er seine Wirksamkeit in Galiläa begann, als Arzt, Heiland, Retter

[1] Matth. 15. [2] Ps. 146, 7. [3] Bereschith Rabba zu Gen. 41, 1. [4] Vgl. insb. Apg. 11, 2ff. [5] Matth. 5, 17ff. [6] Matth. 8, 11f.; 21, 18ff.; 23, 34ff.; 28, 18; Matth. 14, 24. [7] Vgl. Lützelberger: Jesus, was er war und wollte 1842, 16ff. [8] Vgl. oben 26ff., 77ff.

und Prophet mit zwölf Jüngern umherzog, daß er Kranke heilte, Zerschlagene tröstete und den Armen das Evangelium von der Nähe des Gottesreiches verkündigte, war messianische Tradition. Es hing dies mit der Wanderung der Sonne durch die zwölf Zeichen des Tierkreises (Galil-Kreis) zusammen und stützte sich auf Jes. 61, 1, eine Stelle, mit deren Auslegung Jesus selbst nach Luk. 4, 16ff. seine Lehrtätigkeit in Nazareth begonnen haben soll.[1] Natürlich mußte Jesus, hinter dessen menschlicher Natur sich ein Gott verbergen sollte, und der dem umherwandernden „Heiland" Jason entsprach,[2] seine wahre Beschaffenheit durch Heilwunder kundgeben und durfte hierin hinter den verwandten heidnischen Erlösergottheiten nicht zurückstehen. Wundern kann man sich höchstens darüber, daß auch hierbei das Alte Testament wieder Modell stehen mußte[3] und die Taten Jesu nirgends über dasjenige hinausgehen, was auch die Heiden ihren Göttern und Heroen, z. B. dem Asklepios, nachrühmten.[4] Sollte doch nach Tacitus[5] sogar der Kaiser Vespasian zu Alexandria derartige Wunder verrichtet haben, wo er auf das hartnäckige Drängen der Menge sowohl einen Lahmen wie einen Blinden heilte, und diesen zwar fast in derselben Weise, wie Jesus, indem er dessen Augen und Wangen mit seinem Speichel benetzte, eine Nachricht, die auch von Sueton[6] und Dio Cassius[7] bestätigt wird. Am wunderbarsten aber ist es wohl, daß die Wunder Jesu auch selbst noch in der kritischen Theologie der Erwähnung wert gefunden werden und man ernsthaft nach einem „historischen Kerne" sucht, der ihnen wohl „zugrunde liegen" könnte.

---

[1] Vgl. oben 44ff.; 98f. [2] s. o. 96. [3] Ex. 16; 17, 1ff.; Num. 21, 1ff.; Ex. 7, 17ff.; 1. Kge. 17, 5ff. [4] Asklepios ist As-Caleb, der Feuerhund (Sirius) und dieser eine Form des Josua (s. o. 47f.), womit es auch von dieser Seite her den Evangelisten nahe gelegt wurde, ihrem Jesus die Wunder des heidnischen Heilgottes zuzuschreiben. Hierin dürfte auch eine Bestätigung dafür liegen, daß Jesus (Josua) der Name des Kultheros jener jüdischen Sekten war, die, wie die Therapeuten und Essener, die Heilkunst im leiblichen und seelischen Sinne ausübten (s. o. 25f.). [5] Hist. 4, 81. [6] Vespasian 7. [7] 66, 8.

Alle angeführten Einzelzüge sind nun aber belanglos gegenüber der Erzählung vom letzten Abendmahle, dem Leiden, dem Tod (am Holze) und der Auferstehung Jesu. Gerade hier aber liegt ganz sicher keine Geschichte vor, sondern diese Teile der Evangelien verdanken ihre Entstehung, wie gesagt, nur einfach der Kultsymbolik und dem Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gottheiland der vorderasiatischen Religionen. Zu ihrer Erfindung bedurfte es also wahrlich keines „Genies", denn hier war schlechthin alles gegeben: die Verspottung,[1] die Geißelung, die beiden Schächer, der Aufschrei am Holze, der Lanzenstich,[2] die um das Gewand des Verstorbenen würfelnden Soldaten, ferner die Weiber auf der Richtstätte und am Grabe, das Felsengrab, die sich ganz ebenso im Kultus des Adonis, Attis, Mithra und Osiris finden. Sogar der das Kreuz tragende Heiland ist dem die Säulen kreuzweise tragenden Herakles (Simon von Kyrene)[3] sowie der Erzählung von Isaak nachgebildet, der sein eigenes Scheiterholz zum Altar trägt, auf dem er geopfert werden soll.[4] Wo aber die Verfasser der Evangelien wirklich etwas neu hinzuzuerfinden hatten, z. B. bei der Darstellung des Prozesses Jesu, des römischen und jüdischen Gerichtsverfahrens, da haben sie dies in so ungeschickter Weise getan und verraten sie dem Kenner so deutlich das rein Fiktive ihrer Erzählung, daß hier wahrlich nichts zu bewundern ist als höchstens die Naivität derjenigen, die trotz allem jene Darstellung für Geschichte halten und sich hierbei etwas auf ihre „historische Exaktheit" und „wissenschaftliche Methode" einbilden.[5]

Ob Robertson nicht am Ende recht hat, den ganzen Bericht der letzten Lebensschicksale Jesu für die Umschreibung eines dramatischen Mysterienspieles anzusehen, das sich bei den Heidenchristen der größeren Städte an die Osterfeier des sakramentalen Mahles anschloß? Wir wissen, welche große Rolle dramatische Veranstaltungen in zahlreichen Kulten des

---

[1] Jes. 50, 6f. [2] Sach. 12, 10. [3] Vgl. Petruslegende 24. [4] Gen. 22, 6, vgl. auch Tertullian: Adv. Jud. 10. [5] Vgl. hierzu Brandt: Die evangelische Geschichte.

Altertums gespielt haben und besonders gerade bei der Verehrung der leidenden und sterbenden Erlösergottheiten zur Verwendung kamen. So wurde in Ägypten das Leiden, Sterben und die Auferstehung des Osiris und die Geburt des Horus, zu Eleusis die Klage und das Suchen der Demeter nach der verschwundenen Persephone und die Geburt des Jacchus, zu Lernae in Argolis und zahlreichen andern Orten das Schicksal des Dionysos (Zagreus), in Sikyon das Leiden des Adrastos, der seinem Vater Herakles auf den Scheiterhaufen nachgestürzt sein sollte, zu Amyklae das Absterben und Wiederaufleben der Natur im Schicksal des Hyacinthus in festlichen Aufzügen und szenischen Darstellungen gefeiert, von den Todes- und Auferstehungsfeiern des Mithra, Attis und Adonis ganz zu schweigen. Sicherlich macht die Erzählung Matth. 20—28 (mit Ausschluß von Vers 11—15 im letzten Kapitel) mit ihrer zusammenhängenden Folge von Ereignissen (Abendmahl, Gethsemane, Verrat, Passion, Verleugnung Petri, Kreuzigung, Begräbnis und Auferstehung), die so einander in der Wirklichkeit unmöglich gefolgt sein können, durchaus den Eindruck einer Kette dramatischer Einzelszenen. Und hiermit stimmt aufs beste der Schluß des Evangeliums zusammen, bei dem die Abschiedsworte und Ermahnungen Jesu an die Seinigen zugleich einen sehr passenden Abschluß des Dramas darstellen.[1]

Läßt man dies gelten, so erklärt sich schon hierdurch die „Anschaulichkeit", die von theologischer Seite und ihrer Ge-

[1] Dasselbe ist der Fall mit der entsprechenden Darstellung bei Markus, während bei Lukas die dramatische Vorlage mehr hinweggearbeitet erscheint und der Zusammenhang durch die Einstreuung von Beschreibungen und Episoden (Jünger zu Emmaus) einen mehr rein erzählenden Charakter trägt. Vgl. Robertson: Pagan Christs 186 ff.; A short history 87 ff. Was übrigens von dem geschichtlichen Werte der „Lebensdarstellungen" Jesu zu halten ist, beweist allein schon der Umstand, daß in fast allen derartigen Darstellungen auch die Szene zu Gethsemane und die hierbei von Jesus gesprochenen Worte zur Kennzeichnung seiner Persönlichkeit verwertet zu werden pflegen (z. B. auch von Bousset „Jesus". Rel. Volksb. 1904, 56), und dies, obschon doch kein Zuhörer zugegen war und Jesus auch nicht hinterher sein Erlebnis den Jüngern mitgeteilt haben kann, da gleich darauf die Gefangennahme stattgefunden haben soll.

folgschaft der Darstellungsweise der Evangelien nachgerühmt zu werden pflegt, und die nach der Meinung vieler schon allein imstande sein soll, die Geschichtlichkeit der synoptischen Jesusbilder zu beweisen.

Mit Recht hat freilich schon Wrede davor gewarnt, die Anschaulichkeit „nicht zu rasch und zu sorglos als Kennzeichen der Geschichtlichkeit zu betrachten. Eine Schrift kann einen stark sekundären, ja, ganz apokryphen Charakter haben und dennoch viel Anschaulichkeit zeigen. Es kommt immer darauf an, wie diese geartet ist“.[1] Daß es übrigens mit der gerühmten Anschaulichkeit wenigstens bei dem Urzeugen Markus gar nicht einmal weit her ist, darin stimmen Wrede und Wernle völlig überein, während sich in den übrigen Evangelien die Anschaulichkeit vielfach gerade in Stücken findet, die zugestandenermaßen der Legende angehören. Und wie anschaulich und konkret wissen uns nicht unsere Verfasser der verschiedenen „Leben Jesu“, um Renan gar nicht zu erwähnen, oder unsere Geistlichen auf der Kanzel die Vorgänge der Evangelien auszumalen, mit wie viel kleinen, individuell reizvollen Zügen sie um der größeren Wirkung auf die Zuhörer willen auszuschmücken! Diese Art von Anschaulichkeit und individuell persönlichem Gepräge ist in der Tat bloß eine Sache der schriftstellerischen Geschicklichkeit und Phantasie der betreffenden Autoren. Auch die Schriften des Alten Testaments, und nicht bloß die historischen, sind voll anschaulichster Erzählungskunst und individuellstem Gepräge, die beweisen, wie sehr sich gerade die rabbinische Schriftstellerei in Palästina auf diese Seite der literarischen Betätigung verstand. Oder läßt etwa, worauf auch Kalthoff hingewiesen hat, die rührende Geschichte der Ruth, läßt die Schilderung des Propheten Jonas, der Judith, Esther, des Hiob usw. irgend etwas an Anschaulichkeit und individueller Charakteristik der betreffenden Personen vermissen? Und nun gar die Patriarchengeschichte — der fromme Abraham, der gutmütig beschränkte Esau, der schlaue Jakob und ihre

[1] Messiasgeheimnis 143.

bezüglichen Weiber — wie anschaulich ist nicht, um nur dies hervorzuheben, die Begegnung des Knechtes Abrahams mit der Rebekka am Brunnen![1] Oder man denke an Moses, Elias, an Simson — lauter Gestalten, die nachweislich in ihren wesentlichsten Zügen dem Mythus und der religiösen Sage angehören! Wenn schon unsere Geistlichen bei der Predigt sich nachempfindend in die Einzelheiten der Heilandsgeschichte so lebhaft hineinzuversetzen vermögen, daß sich Quellen der Poesie bei ihnen öffnen und ihre Lippen überströmen von anschaulichen Schilderungen der Herzensgüte, heroischen Größe und Opferwilligkeit Jesu, wie viel mehr wird dies erst in den christlichen Gemeinden der Fall gewesen sein, als die neue Religion noch jung war, als der Messiasglaube noch nicht durch skeptische Bedenken angekränkelt und die Seele der Menschen noch erfüllt war von der Sehnsucht nach unmittelbarer endgültiger Erlösung? Und wenn uns selbst eine Menge kleiner Einzelzüge in dem Bilde des evangelischen Jesus entgegentreten sollte, die aus religiösen Motiven und dichterischer Phantasie sich weniger leicht erklären lassen — müssen sich denn diese gerade alle auf eine und dieselbe wirkliche Persönlichkeit beziehen? Können ihnen nicht tatsächlich Erlebnisse zugrunde liegen, die darum noch lange nicht Erlebnisse des historischen Jesus der liberalen Theologie gewesen zu sein brauchen? Auch Eduard v. Hartmann, der im übrigen geneigt ist, am historischen Jesus festzuhalten, räumt doch die Möglichkeit ein, „daß mehrere geschichtliche Personen, die zu ganz verschiedenen Zeiten gelebt haben, konkrete Einzelzüge zu dem Jesusbilde beigesteuert haben".[2] Man spricht so viel von dem „Unerfindbaren" in der evangelischen Darstellung. Ja, v. Soden gründet auf diese „unerfindbare Einzigartigkeit" seinen Hauptbeweis für die Geschichtlichkeit Jesu.[3] Als ob es für Menschen mit Phantasie überhaupt etwas Unerfindbares gäbe! Und als ob nicht alle bedeutsameren Einzelheiten des Lebens Jesu auf Grund der sog. messianischen Stellen des Alten Testaments, der heid-

[1] Gen. 24. [2] E. v. Hartmann: Das Christentum des Neuen Testaments 1905, 22. [3] a. a. O.

nischen Mythologie und der überkommenen Messiasvorstellungen sämtlich erfunden wären! Schrumpft doch auch das angeblich „Unerfindbare“ immer mehr zusammen, je eingehender sich die Kritik mit den Evangelien beschäftigt, und bezieht sich schon jetzt fast nur noch auf Nebensächliches und Belangloses. Wir stehen somit vor der sonderbaren Tatsache, daß alles Wesentliche in den Evangelien, alles, worauf es dem religiösen Glauben ankommt, wie besonders das Leiden, der Tod und die Auferstehung Jesu, nachweislich erfunden und mythisch ist, dasjenige hingegen, was besten Falles historisch sein könnte, weil es „unerfindbar“ sein soll, für den Heilscharakter der evangelischen Darstellung gleichgültig ist!

Nun weist man darauf hin, daß das Jesusbild der Evangelien doch nicht schattenlos sei. Man möchte in kleinen, herabsetzenden Einzelzügen, wie z. B. der zeitweiligen Unfähigkeit Jesu, Wunder zu verrichten,[1] dem Umstande, daß er nicht als allwissend hingestellt wird,[2] dem Verhalten seiner Angehörigen ihm gegenüber[3] usw., einen Beweis für die Geschichtlichkeit der bezüglichen Geschehnisse erblicken.[4] So hat der Theologe Schmiedel anfangs fünf, dann neun Schriftstellen als „schlechthin glaubwürdige“ aufgestellt und für die „Grundsäulen eines wirklich wissenschaftlichen Lebens Jesu“ erklärt; es sind die Stellen Mark. 10, 17 ff. („Warum nennst du mich gut?“ usw.); Matth. 12, 31 ff. („Die Sünde wider den hl. Geist wird nicht vergeben“); Mark. 3, 21 („Er ist von Sinnen“); Mark. 13, 32 („Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand“); Mark. 15, 24 („Mein Gott, warum hast du mich verlassen!“) Mark. 6, 5 („er konnte allda nicht eine einzige Tat verrichten“); Mark. 8, 12 („Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben“); Mark. 8, 14—21 (Vorwurf gegen die Jünger bei Gelegenheit des Brotmangels); Matth. 11, 5 („Die Blinden sehen, die Lahmen gehen“) usw. Alle diese „Grundsäulen“ haben offenbar nur

[1] Mark. 6, 1 ff. [2] Mark. 13, 32. [3] Mark. 3, 20 ff. [4] Vgl. Herm. Jordan: Jesus und die modernen Jesusbilder, Bibl. Zeit- u. Streitfragen 1909, 38.

einen festen Halt unter der Voraussetzung, daß die Evangelien ein fleckenloses Ideal, einen Gott haben schildern wollen, treffen also höchstens nur eine Auffassung, wie sie etwa von Bruno Bauer aufgestellt wird. Allein sie brechen rettungslos zusammen unter dem hier vertretenen Gesichtspunkt, daß sie gerade einen Menschen schildern wollten. Wenn es nämlich die Absicht der Evangelisten war, den himmlischen Christus des Apostels Paulus, den Gottmenschen, das abstrakte Geistwesen als einen wirklichen vollen Menschen den Gläubigen vor die Augen zu malen, ihn auf den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit zu stellen und also mit dem Gedanken der Menschheit bei Paulus Ernst zu machen, so mußten sie ihm auch menschliche Züge leihen, mochten diese nun frei erfunden oder dem wirklichen Leben verehrter Lehrer entnommen sein, an denen man die Erfahrung machte, daß es auch für den edelsten und besten Menschen Stunden der Entmutigung und Trübsal gibt, daß die Heilfähigkeit eines hervorragenden Menschen an den Glauben der Kranken gebunden ist und der Prophet nichts gilt im eigenen Vaterlande, ja, sogar von seinen nächsten Angehörigen verkannt wird. Sollte doch auch der Prophet Elias, der alttestamentliche Vorläufer des Messias, der auch sonst das Jesusbild vielfach bestimmt hat, Zeiten der Entmutigung gehabt haben, wo er zu sterben wünschte, bis Gott ihn von neuem zu seinem Berufe stärkte.[1] Und dabei ist Mark. 10, 17 ein Gemeinplatz der gesamten antiken Weltweisheit seit Plato, Mark. 14, 24 ist dem 22. Psalm entnommen, der auch im übrigen die Kreuzigungsgeschichte in ihren Einzelheiten bestimmt hat, und Matth. 11, 5 geht auf Jesaia 61, 1 zurück, wo es nach der griechischen Bibel heißt: „Der Geist des Herrn ist über mir, weshalb er mich gesalbt hat. Frohe Botschaft zu bringen den Armen, hat er mich gesalbt, zu heilen die Zerschlagenen am Herzen, zu verkündigen den Gefangenen Entlassung und den Blinden, daß sie wieder sehen, auszurufen ein dem Herrn wohlgefälliges Jahr und einen Tag der Vergeltung unserm Gotte, um alle Traurigen zu trösten."[2]

[1] 1. Kge. 19. [2] Vgl. Brandt: a. a. O. 553f.

Die neun „Grundsäulen" Schmiedels zeugen demnach höchstens von „entschwundener Pracht", allein das Gebäude eines „wirklich wissenschaftlichen" Lebens Jesu kann auf sie unmöglich errichtet werden.

Aus der Anschaulichkeit der Darstellung kann also nie und nimmer ein Beweis für die Geschichtlichkeit der betreffenden Vorgänge gewonnen werden. Und wie leicht wird die Anschaulichkeit nicht bloß von uns in die evangelischen Berichte hineingetragen, die wir in der Atmosphäre dieser Erzählungen aufgewachsen sind und unter dem Einfluße der uns rings umgebenden christlichen Kunst ein Phantasiebild von ihnen mit uns herumtragen, das wir unwillkürlich an die Lektüre der Evangelien heranbringen! Wie individuell bedingt übrigens und abhängig vom „Geschmack" des Lesers der Eindruck der Anschaulichkeit des evangelischen Jesusbildes ist, wie sehr hierbei persönliche Empfindungen mitsprechen, geht schon daraus hervor, daß ein Vollers z. B. in den Evangelien überhaupt keinen wirklichen Menschen mit Fleisch und Blut, sondern nur ein „schemenhaftes Bild" zu erblicken vermag, das er in ein thaumaturgisches (des Wundertäters) und ein soteriologisches (des Heilands) zerlegen möchte.[1] Gegenüber den Bemühungen der historischen Theologie, Jesus eine „einzigartige" Stellung über allen übrigen Religionsstiftern zuzuschreiben, bemerkt daher auch Vollers mit Recht, wie schwer es der rein geschichtlichen Betrachtung fallen müsse, diese und ähnliche Behauptungen anzuerkennen. „Die innere Unwahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit des soteriologischen Bildes drängt sich zu stark auf. Im Grunde ist dies Bild der kritischen Theologie doch nichts anderes als die zeitgemäße Umgestaltung des Schleiermacherschen Idealmenschen; was vor hundert Jahren als das Erzeugnis eines geläuterten Herrnhutertums, in der Atmosphäre von Fichte, Schelling und Hegel begreiflich scheinen mußte, ist in unseren Tagen nur dadurch zu halten, daß man die offene, ehrliche Auseinandersetzung mit der außerhalb der Theologie herrschenden, auf den Gebieten

[1] a. a. O. 141.

der Natur und der Geschichte prinzipiell anerkannten Weltanschauung nach Kräften meidet. Wer wollte leugnen, daß der Ton der Katechese und der Kanzel, daß die volltönenden, vieldeutigen Worte, ja, daß Vertuschung und Verschleierung unbequemer Erkenntnisse auf diesem Gebiet eine Rolle spielen, deren sie sich in keiner anderen Wissenschaft rühmen dürfen?"[1]

So bleibt denn am Ende nur der Rückzug auf die einzelnen Aussprüche und Reden Jesu übrig und der Nachweis, daß diese nur aus der persönlichen Erfahrung und Denkweise eines einzigen überragenden Individuums heraus verständlich werden. Leider steht es nur, wie wir schon gesehen haben, gerade hiermit ganz besonders mißlich. Denn was die Reden Jesu anbetrifft, so haben wir bereits von Wernle vernommen, daß sie so, wie sie uns überliefert worden, jedenfalls nicht von Jesus gehalten, sondern bloß nachträglich von den Evangelisten aus vereinzelten und gelegentlichen Aussprüchen Jesu zusammengestoppelt sind.[2] Diese Einzelworte und Augenblicksäußerungen Jesu aber sollen letzten Endes teils aus mündlicher Überlieferung, teils aber auch aus der aramäischen Spruchsammlung, der „großen Redequelle" Wernles, geschöpft sein, die von dem Evangelisten ins Griechische übersetzt, deren Existenz nur mittelbar erschlossen ist, und von welcher wir im übrigen rein gar nichts wissen. Nun ist es aber selbstverständlich, daß schon durch die Übersetzung aus einer Sprache in die andere sehr viel von der Ursprünglichkeit jener „Herrnworte" verloren gehen mußte, wie denn nachgewiesenermaßen die verschiedenen Evangelisten dieselben „Worte" auch ganz verschieden „übersetzt" haben. Ob es möglich sein wird, aus dem vorhandenen Materiale, wie die kritische Theologie sich abmüht, die ursprüngliche Fas-

[1] a. a. O. 160f. [2] Hiermit stimmt auch Bousset in seiner Schrift „Was wissen wir von Jesus?" (1904) überein: „Reden Jesu sind zum guten Teil Schöpfungen der Gemeinden, von der Gemeinde aus einzelnen Worten Jesu zusammengestellt." „Dabei ging, von allem übrigen abgesehen, mit den Reden eine gewaltige und einschneidende Veränderung vor." (47ff.)

sung wiederherzustellen, erscheint sehr fraglich und bietet doch selbst günstigsten Falles keine Gewähr dafür, daß wir es wirklich mit einem „Herrnworte“, so wie es in der aramäischen Spruchsammlung enthalten war, und nicht mit etwas ganz anderem zu tun haben. Aber selbst wenn der Evangelist den ursprünglichen Sinn wirklich getroffen haben sollte — wer bürgt uns dafür, daß dieses Wort gerade so und nicht anders von Jesus gesprochen worden ist? Ja, wenn wir sicher wären, daß die Worte, sofort nachdem sie dem Gehege der Zähne entflohen waren, von dem Verfasser der Spruchsammlung aufgezeichnet wurden! Allein dies soll zugestandenerweise nicht früher geschehen sein als nach dem Tode Jesu, nachdem dessen messianische Bedeutung inzwischen klar erkannt und man bemüht war, aus der Erinnerung sich das Bild des Meisters zurückzurufen und von seinen Aussprüchen zu retten, was noch irgendwie zu retten war. Bousset hat zwar in seinem gegen Kalthoff gerichteten Vortrag „Was wissen wir von Jesus?“ auf das „gute orientalische Gedächtnis der Jünger“ hingewiesen. Indessen stimmen so ziemlich alle, die den Orient aus persönlicher Anschauung kennen, darin überein, wie wenig gerade der Orientale imstande ist, Gehörtes oder Erlebtes in wahrheitsgetreuer, objektiver Weise wiederzugeben, wie es im Orient infolgedessen auch gar keine geschichtliche Überlieferung in unserm Sinne gibt, sondern alle bedeutsamen Geschehnisse gleich romanhaft ausgeschmückt und nach den jeweiligen Bedürfnissen des Augenblicks verändert werden. Zwar solche Aussprüche wie „Liebet eure Feinde“, „Geben ist seliger als Nehmen“, „Niemand ist gut außer Gott“, „Selig sind die Armen“, „Ihr seid das Licht der Welt“, „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“ usw., die mochten sich immerhin, „einmal gehört, nicht so leicht wieder vergessen lassen“, wie die theologische Wendung lautet. Allein sie sind auch wahrlich nicht derartig, daß es zu ihrer Erfindung des Jesus der liberalen Theologie bedürfte. Dabei ist noch gar nicht in Betracht gezogen, wie viele von den Worten Jesu aus dem Mysteriendrama, mit dessen Vorhandensein doch gerechnet werden muß, in die Evangelien

eingedrungen und in Aussprüche des „geschichtlichen" Jesus umgewandelt sein können. Solche dunklen und hochtrabenden Redewendungen, wie z. B. Matth. 10, 32f.; 11, 15—30; 26, 64 u. 28, 18 machen durchaus den Eindruck, als ob sie aus dem Munde der Bühnengestalt des Gottes herstammten, und diese Wahrscheinlichkeit erhöht sich noch, wenn wir in den Mysterien des Mithra oder der Isis ganz ähnlichen Worten, wie denen von der „leichten Last" und dem „sanften Joch", begegnen.[1] Im übrigen gibt auch Bousset zu, alle einzelnen Worte, die wir als Aussprüche Jesu überliefert erhalten haben, seien „vermittelt durch eine Gemeindetradition, hindurchgegangen durch viele Hände."[2] Sie gleichen, wie schon Strauß bemerkt hat, Kieselsteinen, welche die Meereswogen der Tradition gerollt, geglättet, hierhin und dorthin abgesetzt, zu diesem und jenem Konglomerat vereinigt haben. „Wir haben", sagt Steck, „für kein einziges Wort der Evangelien die unumstößliche Gewißheit, es sei gerade so und nicht anders von Jesus gesprochen worden."[3] „Es dürfte schwer halten", meint Vollers, „auch nur Eine Äußerung, Ein Gleichnis, Eine Handlung dieses Idealmenschen mit geschichtlicher Sicherheit auf Jesus von Nazareth zurückzuführen, sagen wir, mit derselben Sicherheit, mit der wir den Galaterbrief dem Apostel Paulus zuschreiben oder den johanneischen Logos aus der griechischen Philosophie erklären."[4] Ja sogar einer der Führer der protestantischen Orthodoxie, Professor Kähler in Halle, hat, wie das kirchliche Monatsblatt für Rheinland und Westfalen meldete, auf einem in Dortmund gehaltenen theologischen Diskussionsabend zugestanden, daß wir „kein einziges authentisches Wort Jesu" besitzen. Jeder Versuch, wie Chamberlain es getan hat, aus der Überlieferung einen festen Kern von „Worten Jesu" auszuscheiden, ist daher auch in sich selbst verfehlt, und wenn man als Kriterium für die „echten" Worte Jesu nichts anderes hat als sein persönliches Gefühl, so sollte man lieber gleich eingestehen, daß von irgend einer methodischen Entscheidung hier in keiner Weise die Rede sein kann.

[1] Vgl. Robertson: Christianity and Mythology 424ff., 429. [2] a. a. O. 43. [3] Protest. Monatshefte 1903, Märzheft. [4] a. a. O. 161 f.

Wenn es also feststeht, daß wir keinen einzigen der auf uns gekommenen Aussprüche des „Herrn" mit Sicherheit auf einen historischen Jesus zurückführen können, wenn bereits die älteste Quelle, die aramäische Spruchsammlung, bloße Gemeindetradition enthalten haben kann, so, sollte man denken, dürfte es von den Vertretern einer „historischen" Theologie nicht mehr als ein so „grober Verstoß gegen alle historische Methode", als etwas so Ungeheuerliches, von aller Wissenschaftlichkeit Entblößtes angesehen werden, wenn jemand nur die einfache Konsequenz jenes Ergebnisses der bisherigen Evangelienkritik zieht und die Existenz eines „historischen" Jesus überhaupt bestreitet. Mag es immerhin eine derartige Sammlung von „Herrnworten" in den ältesten christlichen Gemeinden gegeben haben: müssen darunter notwendig die Aussprüche eines bestimmten menschlichen Individuums verstanden werden, und könnten es nicht vielmehr Worte gewesen sein, die eine autoritative, kanonische Geltung in der Gemeinde hatten, die ihr besonders wichtig oder sympathisch waren und aus diesem Grunde dem „Herrn", nämlich dem Vereins- oder Kultheros Jesus, zugeschrieben wurden, wie dies z. B. bei den Bestimmungen über das Verhalten im Falle von Streitigkeiten unter den Gemeindemitgliedern,[1] über Ehescheidung[2] auch vielfach zugestanden wird? Man erinnere sich wiederum der „Herrnworte" in den übrigen antiken Kultgemeinden, des autós épha der Pythagoreer! Und wie viele besonders volkstümliche, eindringliche und beliebte Sprüche gingen nicht im Altertume unter dem Namen eines der „Sieben Weisen" um, ohne daß es jemandem einfällt, ihnen im Ernste eine derartige historische Bedeutung beizulegen. Wie sollte es also nicht voreilig und kritiklos sein, die „Herrnworte" der Spruchsammlung, die den Reden Jesu in den Evangelien zugrunde liegen, für Aussprüche eines einzigen bestimmten Rabbi, nämlich eben des „historischen" Jesus, auszugeben. Man mag von den Worten Jesu so hoch denken, wie man will: die Frage ist, ob Jesus, und zwar der Jesus der liberalen Theologie, ihr geistiger Vater

[1] Matth. 18, 15ff. [2] Matth. 19, 3ff.

ist, oder ob es sich mit ihnen nicht auch am Ende nur verhält, wie mit den Psalmen oder den Sprüchen des Alten Testaments, die auf die Namen Davids und Salomos lauten, und von denen wir doch ganz sicher wissen, daß sie weder den einen, noch den andern zum Verfasser haben.

Aber vielleicht sind jene Aussprüche und Reden so beschaffen, daß sie nur von dem „historischen Jesus" herstammen können? Indessen wissen wir von einer großen Anzahl sowohl vereinzelter Aussprüche wie Gleichnisse Jesu, und zwar zum Teil der allerschönsten, am meisten bewunderten, wie z. B. dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter, dessen moralischer Gehalt sich mit Deut. 29, 1—4 deckt, vom verlornen Sohn,[1] vom Säemann,[2] daß sie teils der jüdischen Spruchweisheit, teils der mündlichen Überlieferung des Talmud, teils aber auch anderen Quellen entlehnt sind und jedenfalls auf Originalität keinen Anspruch erheben können.[3] Ja, dieses gilt sogar von der Bergpredigt! Sie ist, wie dies besonders auch von jüdischen Gelehrten des öfteren nachgewiesen ist und Robertson von neuem dargetan hat, ein bloßes Flickwerk aus der älteren jüdischen Literatur und enthält mitsamt dem „Vaterunser" nicht einen einzigen Gedanken, der nicht sein Vorbild im Alten Testament und der sonstigen Spruchweisheit des jüdischen Volkes besäße.[4] Indessen auch das Übrigbleibende, dessen anderweitige Entstehung bis jetzt wenigstens noch nicht nachgewiesen ist, ist doch keineswegs so beschaffen, daß es nur im Kopfe einer Persönlichkeit, wie des theologischen Jesus von Nazareth, hätte entstehen können. Im Grunde nämlich hat dieser nichts gesagt oder gelehrt, was über den Standpunkt der reineren Sittlichkeit des Judentums seiner Zeit hinausgeht, von den Stoikern und den übrigen Sittenlehren des Altertums, sowie zumal auch von den Indern ganz zu schweigen. Ja, es erweckt sogar den stärksten Verdacht gegen ihre Neuheit und Ursprünglichkeit, wenn die Evan-

[1] Vgl. Pfleiderer: Urchristentum I, 447 f.; van den Bergh van Eysinga: a. a. O. 57ff. [2] Smith: a. a. O. 107 ff. [3] Vgl. Nork: Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen 1839. [4] Vgl. Robertson: Christianity and Mythology 440—457.

gelien durch das „die Alten haben gesagt — ich aber sage euch“ die Neuheit und Bedeutsamkeit der Aussprüche Jesu geflissentlich unterstreichen und damit einen künstlichen Gegensatz gegen den bisherigen geistigen und sittlichen Standpunkt des Judentums zu konstruieren suchen, selbst da, wo es nur eines Blickes in das Alte Testament bedarf, um sich zu überzeugen, daß ein solcher gar nicht vorhanden ist, wie z. B. im Punkte der Gottes- und Nächstenliebe.[1] Auch hat die anerzogene Pietät vor Jesus und die überschwengliche Verherrlichung alles dessen, was mit ihm zusammenhängt, einen großen Teil der „Herrnworte“ mit einem Schimmer von Bedeutsamkeit umkleidet, der zu ihrem wahren Werte in gar keinem Verhältnis steht, und den sie niemals erlangt haben würden, wenn sie uns in einem andern Zusammenhange oder unter einem andern Namen überliefert wären. Man bedenke nur, wieviel an sich ganz Unbedeutendes und Belangloses allein schon durch die Praxis der Kanzel und die Weihe des Gottesdienstes zu einer ganz unverhältnismäßigen Wichtigkeit und Größe aufgebauscht wird. Und wenn unsere Theologen denn schon nicht müde werden, die „Einzigartigkeit“, Unübertrefflichkeit und Hoheit der Worte und Gleichnisse Jesu herauszustreichen, so mögen sie doch auch einmal in Betracht ziehen, wieviel Minderwertiges, Verfehltes, geistig Unbedeutendes und sittlich Unzulängliches, ja, geradezu Bedenkliches in den Auslassungen Jesu enthalten ist.[2] In dieser Beziehung pflegt man aber immer nur beschönigend die Überlieferung der Ungenauigkeit zu zeihen oder aber durch gewundene Erklärungen der bezüglichen Stellen, nichtssagende Hinweise auf die zeitliche und kulturelle Bedingtheit auch des „Übermenschen“ und Vertuschen des Unliebsamen aller wahrhaft

[1] Vgl. v. Hartmann: a. a. O. 131—143. Es wird immer ein gewichtiges Argument gegen die Geschichtlichkeit der Aussprüche Jesu bleiben, daß Paulus von ihnen nichts zu wissen scheint, sie nirgends anführt und damit jedenfalls soviel bekundet, daß er ihnen keineswegs die Bedeutung zugeschrieben hat, die zu ihrer frühzeitigen Niederschrift die Veranlassung gegeben haben soll. Vgl. auch Lützelberger: a. a. O. 23 ff., Robertson: Pagan Christs, 234 ff. [2] v. Hartmann: a. a. O. 44 ff.

historischen Methode ins Gesicht zu schlagen. Wieviel Mühe haben sich nicht unsere Theologen gegeben und geben sie sich noch immer, in Jesu Lehre auch nur einen einzigen Punkt von Bedeutung aufzuzeigen, der es rechtfertigte, seine „Einzigartigkeit" in dem von ihnen verstandenen Sinne mit gutem Gewissen zu behaupten und ihren rein menschlichen Jesus möglichst hoch über seine ganze Zeit hinauszuheben! Es hat sich nichts von allem zu diesem Zwecke Angeführten halten lassen. Weder hat der Jesus der Synoptiker eine neue höhere Sittlichkeit, noch eine „neue Frömmigkeit", noch ein vertieftes Gottesbewußtsein, weder den „unersetzlichen Wert der einzelnen Menschenseele" im heutigen individualistischen Sinne des Wortes, noch auch nur die Freiheit gegenüber dem jüdischen Gesetz, weder die Immanenz des Gottesreiches, noch irgend etwas sonst gelehrt, was über die Fähigkeiten eines andern geistig hervorragenden Menschen seiner Zeit hinausging. Selbst die Liebe, die allgemeine Nächstenliebe, deren Predigt bei der großen Masse der Laien als der größte Ruhmestitel des historischen Jesus gilt, spielt bei den Synoptikern in Jesu sittlicher Lebensauffassung keineswegs eine so zentrale Rolle, sondern erhebt sich bei ihnen nicht über dasjenige Niveau, das ihr auch schon im Alten Testamente zugestanden wurde.[1] Und wenn die Kanzelberedsamkeit von neunzehnhundert Jahren trotzdem auf diesen Punkt den Nachdruck zu legen versucht, so rechnet sie damit, daß die Gläubigen die Unterschiede der Evangelien nicht gegenwärtig haben und es ruhig dulden werden, wenn man ihnen das Johannesevangelium, das einzige und alleinige „Evangelium der Liebe", das aber nicht „historisch" sein soll, an Stelle der „historischen" Synoptiker unterschiebt. Und so sehen wir denn auch tatsächlich die vor kurzem noch

[1] Man höre dagegen Clemen: „In seiner Zurückführung des Gesetzes auf das Gebot der Liebe ist das Christentum, obwohl dieses ja bereits im Alten Testament vorkam (!) und hier und da (!) schon früher als das vornehmste Gebot bezeichnet worden war, doch durchaus originell (!). Auch die Unterordnung der religiösen Pflichten unter die sittlichen ergab sich für Jesus von da aus, obwohl er in dieser Beziehung zugleich von den alttestamentlichen Propheten beeinflußt worden sein wird" (a. a. O. 135f.).

so üppig blühende Verherrlichung der Lehre Jesu neuerdings in immer bescheidenerem Maße auftreten.[1] So war es eine Zeitlang in der Theologie unter dem Einflusse Holtzmanns und Harnacks üblich, in der ethischen Vertiefung und Hervorkehrung der „Vaterliebe" Gottes das wesentlich Neue und Bedeutsame der „frohen Botschaft" Jesu zu erblicken und sich hierüber mit salbungsvollen Phrasen auszulassen. Neuerdings scheint man auch hiervon zurückzukommen, wie denn z. B. Wrede in bezug auf die „Gotteskindschaft" offen eingesteht, daß diese Auffassung schon längst vor Jesus im Judentum bestanden, auch nicht erst Jesus Gott als den liebenden „Vater" jedes einzelnen gelehrt, ja, den Vaternamen Gottes nicht einmal in den Vordergrund gestellt habe.[2] Aber dafür beruft man sich nun um so entschiedener auf die „ungeheuren Wirkungen", die das Auftreten Jesu im Gefolge gehabt habe, und sucht aus ihnen dessen überragende Größe, „Einzigartigkeit" und geschichtliche Wirklichkeit zu erweisen, als ob Zarathustra, Buddha und Mohammed eine weniger große Wirksamkeit ausgeübt hätten, als ob die Wirkungen, die von einer Persönlichkeit ausgehen, in genauem Verhältnis zu ihrer menschlichen Bedeutung stehen müßten, und als ob jene Wirkungen dem „historischen" und nicht vielmehr dem mythischen Jesus, d. h. der Idee des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes, zuzuschreiben wären! In Wahrheit ist dasjenige, was an dem überlieferten Jesus wirklich „einzigartig" ist, sein Glaube an die unmittelbare Nähe des messianischen Gottesreiches und die hierauf gegründete Forderung der Sinnesumwandlung für uns ohne alle religiöse

---

[1] „Man muß (nämlich bei den sittlichen Idealen Jesu) ebenso darauf achten, was Jesus nicht vertreten, was er ausgeschieden hat, wie auf das, was er, und zwar dem allem gegenüber, allein festhielt. — Mindestens diese wunderbare sichere Auswahl ist diesem Jesus eigen. Mag man also für alles Einzelne Analogien aufweisen, das Ganze ist einzigartig und unerfindlich." (v. Soden: a. a. O. 51 f.) Diese Art der liberalen Theologie, ihren Jesus gegenüber allen übrigen Sterblichen herauszustreichen und zu einem „Einzigartigen" im absoluten Sinne aufzubauschen, kann auf Unbefangene in der Tat nur einen peinlichen Eindruck machen. [2] Wrede: Paulus 91.

und ethische Bedeutung und höchstens nur noch von kulturhistorischem Interesse. Was aber auch für uns an seiner Lehre noch von Bedeutung ist, das ist nicht „einzigartig" und besitzt diesen Ruhm nur, weil man durch die theologische Erziehung daran gewöhnt ist, es im Lichte der dogmatischen Erlösungsmetaphysik des Christentums zu betrachten. Ein Plato, ein Seneca, ein Epiktet, ein Laotse oder Buddha stehen in ihren ethischen Anschauungen hinter Jesus nicht zurück mit seiner egoistischen Pseudomoral, seiner Begründung des sittlichen Handelns durch die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits, seinem engherzigen Nationalismus, den die Theologie vergebens hinwegzudisputieren und zu vertuschen bemüht ist, und seinem unklaren Mystizismus, der seinen Aussprüchen durch geheimnistuerische Bezugnahme auf seinen „himmlischen Vater" eine besondere Wichtigkeit zu verleihen sucht. Was aber den „gewaltigen Eindruck" betrifft, den Jesus auf die Seinigen und die Folgezeit ausgeübt haben, und ohne welchen die Geschichte des Christentums nicht erklärlich sein soll, so hat Kautsky mit Recht darauf hingewiesen, daß die Evangelien ja gar nicht den Eindruck, den die Persönlichkeit, sondern nur jenen spiegeln, den die Erzählungen von der Persönlichkeit Christi auf die Glieder der Christengemeinde hervorriefen. „Über die historische Wahrheit dieser Erzählungen besagt aber selbst der stärkste Eindruck nichts. Auch die Erzählung von einer fingierten Person kann den tiefsten Eindruck in der Gesellschaft hervorrufen, wenn die historischen Bedingungen dafür gegeben sind. Welchen Eindruck machte nicht Goethes Werther, und doch wußte alle Welt, daß man es da nur mit einem Roman zu tun habe. Trotzdem erweckte er zahllose Jünger und Nachfolger."[1]

Hiermit widerlegt sich denn auch zugleich der beliebte Einwand, als ob die historische Existenz Jesu leugnen heiße „die Bedeutung der Persönlichkeit im geschichtlichen Leben der Völker und der Religionen" verkennen. Gewiß entzündet sich, wie Mehlhorn sagt, lebendige Frömmigkeit vor allem

[1] Kautsky: Ursprung des Christentums 17.

an Persönlichkeiten, in denen sie uns in anschaulicher, erhebender, begeisternder Weise entgegentritt.[1] Allein um die Frömmigkeit, den Glauben an Jesus Christus zu entzünden, dazu genügte die begeisternde Persönlichkeit eines Paulus, mag dieser nun der Verfasser der auf seinen Namen lautenden Briefe sein oder nicht, dazu genügte die Missionsarbeit der gleich ihm im Dienste des Jesusglaubens tätigen Apostel, die von Ort zu Ort zogen und oft unter großen persönlichen Opfern und Entbehrungen, mit Gefahr ihres eigenen Lebens zur Verehrung des neuen Gottes aufriefen. Einen wirklichen religiösen Halt jedoch konnten die Erlösungsbedürftigen immer nur in dem Glauben an den göttlichen Erlöser, eine religiöse Befriedigung und Befreiung nur in dem Gedanken des sich selbst für die Menschheit opfernden Gottes finden, dessen erlösende Kraft und überragende Vorzüglichkeit im Vergleiche mit den übrigen Mysteriengöttern ihnen die Apostel in so lebendiger und packender Weise zu schildern wußten. Es ist eine abgestandene Redensart, daß eine Idee nur durch eine große Persönlichkeit wirksam und fruchtbar werden könne.[2] Wenn die liberale Theologie auf dies Argument ihren Glauben an einen geschichtlichen Jesus meint stützen zu können, so macht sie sich dabei nur eine zufällige moderne Gassenweisheit zu nutze, ohne zu bemerken, daß diese doch

---

[1] a. a. O. 3. [2] „Wie wäre es denkbar", fragt selbst ein Pfleiderer, „daß aus dem Chaos der Massen die neue Gemeinde sich von selbst gebildet haben sollte, ohne eine entscheidende Tat, ohne ein grundlegendes Erlebnis, das den Kern für die Entstehung der neuen Ideen bilden konnte? Ist es doch überall sonst bei geschichtlichen Neubildungen so, daß die in der Masse vorhandenen Kräfte und Strebungen erst durch die zielsetzende Tat heroischer Persönlichkeiten in eine bestimmte Richtung gebracht und zu einem lebensfähigen Organismus verbunden werden; ebenso muß auch der Anstoß zur Bildung der christlichen Gemeinde von einem bestimmten Punkt ausgegangen sein, den wir nach den Zeugnissen des Apostels Paulus und den ältesten Evangelien nur in der Person, dem Leben und Tod Jesu finden können" (Entsteh. d. Chr. 11). Aber daß die angeführten „Zeugnisse" für einen historischen Jesus keine sind und jene „entscheidende Tat", jenes „grundlegende Erlebnis", wenn irgendwo, bei Paulus selbst und sonst nirgends zu suchen ist, das eben bildet den Kern dieser ganzen Auseinandersetzung.

in ihrem Falle gar nichts beweist. Oder wo ist die „große Persönlichkeit", die dem Mithraismus eine solche Wirksamkeit verliehen hat, daß er in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung sich von Osten her fast das ganze Abendland erobern und es eine Zeitlang zweifelhaft sein konnte, ob die Welt mithrisch oder christlich werden würde? Aber auch bei der so einflußreichen Dionysos- und Osirisreligion oder gar beim Brahmanismus können wir nicht von einer großen Persönlichkeit als ihren „Stiftern" reden, und was Zarathustra, den angeblichen Begründer der persischen, und Moses, den Stifter der israelitischen Religion, betrifft, so sind auch diese keine geschichtlichen Persönlichkeiten, während über die Geschichtlichkeit des angeblichen Begründers des Buddhismus die Ansichten der verschiedenen Forscher auseinandergehen. Selbstverständlich werden ja auch in den genannten Religionen die vorhandenen Ideen von hervorragenden Individuen getragen und die entsprechenden Bewegungen von energischen und zielbewußten Einzelnen organisiert und dadurch erst wirksam gemacht worden sein. Allein die Frage ist, ob derartige Persönlichkeiten gerade „groß", ja, „einzigartig" im Sinne der liberalen Theologie sein mußten, um ihre Erfolge zu erzielen, und es heißt daher, den entscheidenden Gesichtspunkt verschieben und sich im Kreise drehen, wenn man Paulus, dessen begeisternde und organisatorisch veranlagte Persönlichkeit wir aus seinen Briefen kennen, zugunsten eines imaginären Jesus beiseite schiebt, die Bedeutung der christlichen Religion auf die „Einzigartigkeit" ihres vermeintlichen Stifters und die letztere wiederum auf die Bedeutung der von ihm ausgegangenen religiösen Bewegung gründet. „Es ist eine leere Behauptung," sagt Lützelberger, „ohne vorausgegangene Wirklichkeit einer Person, wie sie die Evangelien in ihrem Christus uns vorführen, sei die Darstellung einer solchen völlig unmöglich gewesen, indem in ihm ein so eigentümlicher scharf gezeichneter Charakter allenthalben uns entgegentrete, daß die Dichtung nimmer imstande sein würde, denselben zu erfinden und festzuhalten. Denn die Persönlichkeit, welche uns in den Evangelien entgegentritt,

ist mit nichten eine scharf gezeichnete, sich selbst treue Persönlichkeit, sondern gerade vielmehr ein Mann, der aus ganz verschiedenen Geistesrichtungen heraus bald so, bald anders redet und bekanntlich in dem ersten und im vierten Evangelium als ein durch und durch verschiedener dasteht. Nur mit der größten Mühe läßt sich aus den Zeichnungen der Evangelien ein nur einigermaßen zusammenhaltendes Ganzes zusammenquälen, und man hat daher nicht im Geringsten ein Recht, aus der originellen Persönlichkeit des Christus in den Evangelien auf ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit zu schließen." Vielmehr gilt der Schluß, daß, wenn eine solche Persönlichkeit mit einer solchen Lebensgeschichte und solchen Reden an dem Anfange der christlichen Kirche gestanden hätte, schlechterdings ihre Entwicklungsgeschichte eine andere sein müßte, geradeso, wie die jüdische Geschichte eine andere wäre, wenn an ihrer Spitze jener Moses mit seinem Gesetze stände.[1]

Und nun vergleiche man die Lobpreisungen des Buddha im Lalita vistara mit der Schilderung der Persönlichkeit Jesu im Neuen Testamente, und man wird sich überzeugen, wie gleichartig, selbst wenn man die Hypothese einer direkten Beeinflussung ausschließt, unter ähnlichen Voraussetzungen das Verwandte sich gestalten mußte: „In der Welt der Geschöpfe, die längst gequält war von den Übeln der natürlichen Verderbnis, bist du erschienen, König der Ärzte, der uns erlöst von allen Übeln. Mit deiner Ankunft, o Führer, verschwindet die Unruhe und werden Menschen und Götter erfüllt mit Wohlsein. Du bist der Beschützer, der feste Grund, das Haupt, der Führer der Welt, mit deinem sanften wohlwollenden Sinn. Du bist der beste der Ärzte, der das vollkommene Heilmittel bringt und sicherlich das Leiden heilt. Hervorragend durch deine Barmherzigkeit und dein Mitleid, ordnest du die Dinge der Welt. Hervorragend durch Sittenstrenge und gute Werke, aus dir selbst handelnd, vollkommen rein, bist du zur Vollkommenheit gelangt und, selbst erlöst, wirst du als der

[1] a. a. O. 61 f.

Verkündiger der vier Wahrheiten auch die anderen Geschöpfe erlösen. Die Macht des Dämons ist besiegt worden durch Weisheit, Tapferkeit und Sanftmut. Du hast sie erlangt, die höchste und unsterbliche Würde. Wir begrüßen dich als den Besieger des Heeres des Lügners. Du, dessen Wort ohne Fehl ist, der frei von Irrtum und Leidenschaft den Pfad des ewigen Lebens betreten hat, verdienst im Himmel und auf Erden Ehre und Huldigung ohnegleichen. Du erquickest die Götter und Menschen mit deinen durchaus klaren Worten. Durch die Strahlen, die von dir ausgehen (!), bist du der Besieger dieses Alls, der Herr der Götter und Menschen. Du bist erschienen, Licht des Gesetzes, Zerstörer der Unseligkeit und Unwissenheit, ganz erfüllt mit Demut und Majestät. Sonne, Mond und Feuer glänzen nicht mehr vor dir und deiner Fülle unvergänglicher Herrlichkeit. Du, der du erkennen lehrst, was wahr ist und was falsch, geistlicher Führer mit der süßesten Stimme, dessen Geist beruhigt, dessen Sinne gebändigt, dessen Herz vollkommen stille ist, der du lehrst, was man lehren soll, der du unterrichtest die Versammlung der Götter und Menschen: ich grüße dich, Sakhyamuni, als den Größten der Menschen, als das Wunder der dreitausend Welten, dem Ehre und Huldigung gebührt im Himmel und auf Erden, von Göttern und von Menschen!" Wo bleibt unter solchen Umständen die „Einzigartigkeit" Jesu, bis zu welcher sich für die moderne kritische Theologie die einstige Gottheit des Welterlösers verflüchtigt hat, und in welche sie allen Gefühlsgehalt hineinzulegen bemüht ist, der früher einmal dem „Gottmenschen" im Sinne des kirchlichen Dogmas galt? „Es gibt nichts Negativeres als das Ergebnis der Leben-Jesu-Forschung. Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Er ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie mit geschichtlicher Wissenschaft überkleistert worden." Mit diesen Worten des

Theologen Schweitzer[1] kann sich auch die vorliegende Untersuchung einverstanden erklären. —

In der Tat haben wir in den Evangelien nichts anderes als den Ausdruck des Gemeindebewußtseins vor uns. In dieser Hinsicht besteht die von Kalthoff vertretene Auffassung durchaus zu Recht und ist auch durch die Einwände seiner Gegner in keiner Weise erschüttert worden. Das Leben Jesu, wie die Synoptiker es schildern, bringt nur in historischem Gewande die metaphysischen Vorstellungen, religiösen Hoffnungen, die äußeren und inneren Erlebnisse der auf Jesus als Kultgott gegründeten Gemeinde zum Ausdruck. Seine Aussprüche, Reden und Gleichnisse spiegeln nur die religiös-sittlichen Grundanschauungen, die jeweiligen Stimmungen, die Niedergeschlagenheit und die Siegesfreudigkeit, den Haß und die Liebe, die Urteile und die Vorurteile der Gemeindemitglieder wieder, und die Verschiedenheiten und Widersprüche der Evangelien erklären sich als Entwicklungsstufen des Messiasgedankens in verschiedenen Gemeinden und zu verschiedenen Zeiten. Christus nimmt folglich in den religiös-sozialen Genossenschaften, die sich nach ihm benennen, genau dieselbe Stellung ein, wie Attis in den phrygischen, Adonis in den syrischen, Osiris in den ägyptischen, Dionysos, Herakles, Hermes, Asklepios usw., in den hellenischen Kultgenossenschaften: er ist nur eine andere Form dieser Vereinsgötter oder Gemeindepatrone selbst, und der ihm gewidmete Kultus zeigt im wesentlichen die gleichen Formen, wie derjenige der genannten Wesen. Die Stätte der blutigen Sühnopfer der Attisgläubigen, wo diese bei der jährlichen Märzfeier die „Bluttaufe“ empfingen, die Vergebung ihrer Sünden erhielten und zu einem neuen Leben „wiedergeboren“ wurden, war in Rom der vatikanische Hügel, und zwar genau die Stelle, wo sich mit dem Christentume die Peterskirche über dem sogenannten Grabe des Apostels erhob. Es war im Grunde nur eine Veränderung des Namens,

[1] Von Reimarus bis Wrede 396.

nicht der Sache, wenn der Oberpriester des Attis seine Rolle mit derjenigen des Oberpriesters des Christus vertauschte und der Christuskultus sich von diesem neuen Mittelpunkte aus über die andern Teile des römischen Imperiums verbreitete.

c) DER WAHRE CHARAKTER DES SYNOPTISCHEN JESUS

Die synoptischen Evangelien lassen die Frage offen, ob wir es in ihnen mit einem gottgewordenen Menschen oder mit einem menschgewordenen Gott zu tun haben. Die vorangegangene Darstellung hat gezeigt, daß der Jesus der Evangelien nur als vermenschlichter Gott zu verstehen ist. Seine Lebensgeschichte, wie sie in den Evangelien dargestellt ist, ist eine Vergeschichtlichung eines ursprünglich religiösen Mythus. Die meisten großen Helden der Sage, die sich selbst für Geschichte ausgibt, sind derartige vermenschlichte Götter; man denke nur an Jason, Herakles, Achilleus, Theseus, an Perseus, Siegfried usw., in denen wir nichts anderes als den alten arischen Sonnenkämpfer in seiner Gegnerschaft gegen die Mächte der Finsternis und des Todes vor uns haben. Ja, der Prozeß, daß ursprüngliche Götter in der Anschauung einer späteren Zeit zu Menschen werden, ohne übrigens aufzuhören, mit dem Schimmer der Göttlichkeit umkleidet zu bleiben, ist so sehr der gewöhnliche, daß der umgekehrte Vorgang, die Erhebung von Menschen zu Göttern, im allgemeinen nur den Urzeiten der menschlichen Kultur oder den Zeiten des sittlichen und staatlichen Verfalles angehört, wo hündischer Knechtssinn und würdelose Schmeichelei nicht davor zurückscheuen, einen hervorragenden Menschen, sei es schon bei seinen Lebzeiten, sei es nach seinem Tode, zu einem göttlichen Wesen emporzuschwindeln. Gerade die sog. „biblische Geschichte“ enthält zahlreiche Beispiele derartiger vermenschlichter Götter: es sei hier nur an die Patriarchen, an Joseph, Josua, Simson, Esther, Mardachai, Haman, an Simon Magus, den Zauberer Elymas[1] usw. erinnert, die ur-

[1] Petruslegende 20ff.

sprünglich reine Götter waren, und in deren Lebensbeschreibungen alte semitische Gestirn- und Sonnenmythen eine geschichtliche Einkleidung erhalten haben. Und wenn wir nicht daran zweifeln können, daß Moses, der Begründer des alten Bundes, eine erdichtete Gestalt und seine „Geschichte" von den Priestern zu Jerusalem nur zu dem Zweck erfunden ist, um das nach ihm benannte Priestergesetz zu sanktionieren und durch seine Autorität zu stützen, wenn zu diesem Zwecke sogar die ganze israelitische Geschichte umgefälscht und das Ende der religiösen Entwicklung Israels, nämlich die Gesetzgebung, an den Anfang der Ereignisse gestellt ist — warum könnte, was bei Moses möglich war, sich nicht bei Jesus wiederholt haben, warum könnte nicht auch der Begründer des neuen Bundes als historische Persönlichkeit ganz und gar der frommen Sage angehören? Haben doch nach Herodot[1] sogar die Griechen einen alten phönizischen Gott Herakles aus nationalen Gründen in einen einheimischen Heros, den Sohn des Amphitryon, umgewandelt und ihn damit ihrem eigenen Gedankenkreise einverleibt. Und nun bedenke man, wie stark erst bei den Orientalen der Hang zur Vergeschichtlichung rein innerlicher Erlebnisse und Gedanken ist. Geschichtliches in das Gebiet des Mythus zu übertragen und Mythisches als Geschichte aufzufassen, ist, wie sich immer deutlicher herausstellt und durch die Forschungen eines Winckler, Schrader, Jensen usw. in ein immer helleres Licht gerückt wird, dem Orientalen etwas so Selbstverständliches, daß es schon den Erzählungen des Alten Testamentes gegenüber kaum möglich ist, ihren wirklich „historischen Kern" aus der scheinbar historischen Einkleidung herauszuschälen. Und zumal gerade das semitische Denken des Altertums zeigt sich völlig außerstande, mythische Phantasien von wirklichen Vorgängen zu unterscheiden! Es ist sicherlich zu viel gesagt, daß der Semit keine eigene Mythologie geschaffen und besessen habe, wie Renan dies behauptet hat. Allein daß er die mythischen Gestalten und Begebenheiten, auch wo sie ihm von anderswoher überliefert wurden, nicht als solche

---

[1] II, 44.

festzuhalten und zu behandeln vermocht, sondern stets dazu geneigt hat, sie ins Menschliche zu übersetzen und an bestimmte Orte und Zeiten anzuknüpfen, daran ist gar kein Zweifel möglich. „Der Gott der Semiten ist an Ort und Gegenstand gebunden, er ist ein Genius loci", sagt Winckler.[1] Wenn aber irgendein Mythus geradezu dazu aufforderte, ihn in ein örtliches Gewand zu kleiden und die in ihm enthaltene metaphysische Idee in eine Folge historischer Geschehnisse auseinanderzuziehen, so war es offenbar der Mythus des sich selbst für die Menschheit opfernden Erlösergottes, der in Menschengestalt unter Menschen wandelt, mit den übrigen Menschen leidet und stirbt und nach siegreicher Überwindung der finsteren Todesmächte zu seinem göttlichen Ausgangspunkt zurückkehrt.

Man versteht, wie der Gott Jesus infolge der symbolischen Verschmelzung mit dem an seiner Stelle geopferten Menschen vermenschlicht werden und auf dieser Grundlage sich der Glaube an das Herabsteigen des Gottes in der Gestalt einer historischen Persönlichkeit bilden konnte. Wie aber umgekehrt der Mensch Jesus zum Gott erhöht oder auch nur mit einem bereits existierenden Gotte gleichen Namens zum gottmenschlichen Erlöser, ja, zum vollen Gottwesen zusammenfließen konnte, das ist und bleibt, wie gesagt, ein psychologisches Rätsel, für dessen Lösung nur übrig bleibt, sich auf die „unerforschlichen Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses" zu berufen. Oder wie sollen wir es uns erklären, daß „jenes einfache Menschenkind, wie es uns geschildert wird", schon so bald nach seinem Tode zu jenem „mystischen Fabelwesen", zu jenem „himmlischen Christus" erhöht werden konnte, wie uns dieser in den Briefen des Paulus entgegentritt? Höchstens sieben, wahrscheinlich drei Jahre, nach neueren Kombinationen kaum ein Jahr, soll zwischen dem Tode Jesu und dem Beginne der Wirksamkeit des Paulus dazwischen liegen.[2] Und diese kurze Zeit soll ausgereicht haben, um den Menschen Jesus in den paulinischen Christus umzuwandeln!

---

[1] Gesch. Israels II, 1 ff. [2] Holtzmann: Zum Thema ‚Jesus und Paulus', Prot. Monatshft. IV, 1900, 465.

Und nicht nur Paulus soll hierzu imstande gewesen sein: auch die unmittelbaren Jünger Jesu, die mit diesem an demselben Tische gesessen, mit ihm gegessen und getrunken hatten, die da wußten, wer Jesus gewesen war, sollen sich hiermit einverstanden erklärt und zu ihm, den sie selbst immer zum „Vater“ hatten beten sehen, gebetet haben! Gewiß war die Vergöttlichung eines Menschen im Altertum nichts Außergewöhnliches: ein Plato, ein Aristoteles sind nach ihrem Tode von ihren Schülern als gottähnliche Wesen verehrt, ein Demetrius Poliorketes, ein Alexander, die Ptolemäer usw. haben sich schon bei ihren Lebzeiten göttliche Ehren erweisen lassen. Allein diese Art der Vergöttlichung ist doch ganz und gar verschieden von derjenigen, die Jesus zuteil geworden sein soll. Sie ist nur ein Ausdruck persönlicher Dankbarkeit und Anhänglichkeit, vorübergehenden Überschwanges des Gefühls und gesinnungsloser Schmeichelei und hat keine nähere theologische Ausgestaltung erhalten, keine neue Religion begründet. Mit Recht hat daher schon Schopenhauer auf den Gegensatz der Apotheose Jesu bei Paulus gegen die sonstige geschichtliche Erfahrung hingewiesen und bemerkt, man könne aus ihm ein Argument gegen die Echtheit der paulinischen Briefe entnehmen.[1] Ja, Holtzmann hält im Hinblick auf diesen Ausspruch des Philosophen die Frage, „ob nicht die Gestalt Jesu im Sehwinkel des Paulus schon zu kolossale Dimensionen aufweist, als daß die Entfernung zwischen Objekt und Subjekt nur auf einige Jahre angesetzt, überhaupt nächste zeitliche Berührung beider angenommen werden dürfte“, für „das Erwägenswerteste, was uns die Kritik der holländischen Schule zu raten oder zu denken aufgegeben hat“.[2] Nach der herrschenden Ansicht der kritischen Theologie, wie sie selbst von einem Pfleiderer vertreten wird, sollen die Erscheinungen des „Herrn“, die den aus Jerusalem geflüchteten Jüngern nach Jesu Tode zuteil wurden, die „ekstatisch-visionären Erlebnisse, in denen sie ihren gekreu-

[1] Parerga II § 180. [2] Neutestamentl. Theol. II, 4, Anm. Vgl. R. H. Grützmacher: Ist das liberale Christusbild modern? Bibl. Zeit- und Streitfragen 39f.

zigten Meister als lebend und zu himmlischer Herrlichkeit erhöht zu schauen glaubten", die Veranlassung zu ihrem Glauben an die Auferstehung und damit an die göttliche Erlöserrolle Jesu geliefert haben.[1] Pathologische Zustände exaltierter Männer und hysterischer Weiber also sollen die „historische Grundlage" für die Entstehung der christlichen Religion bilden! Und mit solchen Ansichten glaubt man sich berechtigt, auf die rationalistischen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts mit souveräner Verachtung herabblicken zu dürfen und auf die Höhe seiner religionsgeschichtlichen Einsicht zu pochen! Gesteht man der historischen Theologie aber auch wirklich diese mehr als bedenkliche Erklärung zu, die das Christentum zu einem bloß zufälligen Ergebnis der seelischen Überspanntheit herabdrückt, so erhebt sich nun sofort die weitere Frage, nämlich wie die neue Religion der kleinen Messiasgemeinde zu Jerusalem sich mit so erstaunlicher Schnelligkeit verbreiten konnte, daß wir schon so bald, höchstens zwei Jahrzehnte nach dem Tode Jesu in ganz Vorderasien nicht bloß, nein, auch auf den Inseln des Mittelmeeres, in den griechischen Küstenstädten, ja in Italien, zu Puteoli, in Rom auf christliche Gemeinden stoßen, und dieses zwar zu einer Zeit, als noch keine Zeile über den jüdischen Rabbi geschrieben war.[2] Hier muß auch der Theologe Schweitzer von der historischen Theologie gestehen: „Bis sie einigermaßen begreiflich gemacht hat, wie unter dem Einfluß der jüdischen Messiassekte im Nu, auf allen Punkten zugleich griechisch-römisches Volkschristentum entstand, muß sie allen Hypothesen, welche dieses Problem erfassen und zu lösen versuchen, auch den extravagantesten ihr formelles Daseinsrecht zugestehen.[3] —

Wenn hiermit die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit erwiesen ist, daß wir in dem Jesus der Evangelien es nicht mit einem vergöttlichten Menschen, sondern vielmehr mit einem vermenschlichten Gott zu tun haben, so bleibt nur noch

---

[1] Pfleiderer: Entstehung d. Chr. 108 ff. [2] vgl. Steudel: a. a. O. 22.
[3] Von Reimarus bis Wrede 313.

die Frage zu beantworten, welche äußeren Gründe die Veranlassung dazu gegeben haben mögen, daß der Gott Jesus auf den Boden der geschichtlichen Wirklichkeit verpflanzt und das ewige oder übergeschichtliche Faktum seines Erlösungstodes und seiner Auferstehung in eine Folge von zeitlichen Ereignissen auseinandergezogen wurde.

Diese Frage beantwortet sich alsbald, sowie wir die Bewegungen in den frühesten uns bekannten Christengemeinden ins Auge fassen, wie uns diese in der Apostelgeschichte und den Briefen des Paulus entgegentreten. Wir wissen aus diesen Quellen, wie frühzeitig sich ein Gegensatz zwischen dem Heidenchristentum des Paulus und den Judenchristen herausgebildet hat, die ihren Hauptsitz zu Jerusalem hatten und aus diesem Umstande, wie begreiflich, eine besondere Autorität für sich in Anspruch nahmen. Solange der frühere Verfolger der Christengemeinden, über dessen Bekehrung man sich anfangs nicht genug hatte freuen können,[1] den übrigen nicht im Wege stand und durch seine Erfolge in der Heidenwelt die Berechtigung seiner apostolischen Tätigkeit zu beweisen schien, hatte man ihn ruhig gewähren lassen. Als jedoch Paulus durch seine Zurückhaltung gegenüber den „Brüdern" zu Jerusalem seine Selbständigkeit bewies und durch seine Außerkraftsetzung des mosaischen Gesetzes das jüdische Gefühl der Jerusalemiten reizte, da fingen diese an, ihn mit Argwohn zu betrachten, seiner Missionstätigkeit allerlei Hindernisse in den Weg zu legen und unter der Führerschaft des zelotischen Jakobus den Versuch zu machen, die paulinischen Gemeinden unter die eigene Leitung zu bringen. Jetzt suchte man nach einem Rechtstitel für die Ausübung des Apostelberufes und fand ihn darin, daß jemand, der von Christus zeugen wollte, den Auferstandenen selbst gesehen haben müsse. Allein hiergegen konnte Paulus mit Recht einwenden, daß ja auch ihm der verklärte Jesus erschienen sei.[2] So machte man die Berechtigung zum Apostelberufe davon abhängig, daß ein Apostel den Auferstandenen nicht bloß gesehen, sondern mit ihm zusammen ge-

[1] Gal. 1, 24. [2] 1. Kor. 2, 1; 2. Kor. 19, 9.

gessen und getrunken haben müsse.[1] Dies traf nun aber doch wiederum nicht auf Judas zu, der nach Apg. 1, 16f. nichtsdestoweniger zu den Aposteln gerechnet wurde; und auch von Matthias, den man an dessen Stelle wählte, wird nirgends gesagt, daß er ein Zeuge der Auferstehung Jesu gewesen sei. Noch viel weniger freilich scheint er die Bedingung erfüllt zu haben, zu der man im weiteren Verfolge des ursprünglichen Gedankens fortging, nämlich, daß ein Apostel Jesu mit dem lebenden Jesus persönlich bekannt gewesen sein, daß er zu den „Uraposteln" sich gehalten haben und von der Taufe des Johannes an bis zur Auferstehung und Himmelfahrt als Augen- und Ohrenzeuge dabei gewesen sein müsse.[2] Nun hat Seufert gezeigt, daß es sich in den angeführten Stellen der Apg. um eine reine Konstruktion, um eine Übertragung späterer Verhältnisse in eine frühere Epoche handelt, deren ganze Absicht darauf hinausläuft, die Heidenmission des Paulus lahm zu legen und das höhere Recht der jerusalemischen Judenchristen gegenüber dessen Anhängern zu begründen. Wenn aus dieser Absicht, wie Seufert gezeigt hat, die Einrichtung des Zwölfapostolates entstanden ist, die in den Evangelien und den paulinischen Briefen keinen tragfähigen Grund und Boden hat, so wird hier auch die Hauptursache dafür zu suchen sein, daß aus dem Gotte Jesus ein menschlicher Begründer des Apostelamtes wurde. „Apostel sollte nur sein dürfen, wer Jesum selbst gesehen und gehört oder doch von denen gelernt hatte, welche seine unmittelbaren Jünger gewesen waren. Eine Literatur des Judaismus entstand, welche schon früher das naheliegendste Interesse an der geschichtlichen Fixierung des Lebens Jesu hatte, und diese bildete die unterste Schicht, auf welcher unsere kanonischen Evangelien ruhen".[3] Das Judentum im allgemeinen und dasjenige zu Jerusalem im besonderen bedurfte eines Rechtsgrun-

[1] Apg. 1, 3; 10, 41. [2] Apg. 1, 21f. [3] Seufert: Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte 1887, 143. Vgl. auch meine „Petruslegende", worin die Ungeschichtlichkeit der Jünger und Apostel dargelegt ist, 50ff.

des, um seine eigene überragende Stellung gegenüber dem Heidenchristentum des Paulus darauf zu stützen: dazu mußten seine Begründer den persönlichen Umgang Jesu genossen haben und von diesem selbst zu ihrem Berufe auserwählt sein; und darum konnte Jesus kein bloßer Gott bleiben, sondern mußte er in die geschichtliche Wirklichkeit herabgezogen werden. Seufert nimmt an, die Zurückführung des Zwölfapostolats unmittelbar auf den „historischen" Jesus selbst und die Aufstellung der Forderung, daß ein Apostel Jesu persönlichen Umgang genossen haben müsse, habe noch zu Lebzeiten des Paulus, im sechsten oder vielleicht schon im fünften Dezennium stattgefunden.[1] Indessen setzt er hierbei die Existenz eines historischen Jesus voraus, während die Briefe des Paulus selbst keine Nötigung zu der Annahme enthalten, daß die Vergeschichtlichung des Jesusglaubens noch zu Lebzeiten des Paulus stattgefunden habe. Es vollzog sich somit hier, in der Frühzeit des Christentums, auf palästinensischem Boden und zu Jerusalem genau der gleiche Vorgang, wie später im „ewigen" Rom, als der Bischof dieser Stadt, um seine Hoheitsrechte in der Kirche zu begründen, sich für den unmittelbaren Nachfolger des Apostels Petrus ausgab und diesem die „Schlüsselgewalt" durch Jesus selbst übertragen werden ließ.[2]

Sehr weltliche, sehr praktische Gründe also waren es, die letzten Endes den Ausschlag dafür gaben, daß aus dem anfänglichen Gotte Jesus ein historisches Individuum und der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit, das entscheidende Faktum seines Lebens, sein Tod und seine Auferstehung, worauf allein es der religiösen Betrachtung ankam, in die Hauptstadt des jüdischen Staates, die „Gottesstadt", die heilige Stadt Davids, des „Ahnherrn" des Messias, verlegt wurde, an welche nun einmal für das Bewußtsein der Juden das religiöse Heil geknüpft war. Wie aber konnte die hierin enthaltene Fiktion sich durchsetzen und behaupten, so daß sie geradezu zu einer Lebensfrage der neuen Religion, einem unerschütterlichen Dogma, zu einer selbstverständlichen

[1] a. a. O. 42. [2] Vgl. meine Schrift „Die Petruslegende".

„Tatsache" werden konnte und ihre Anzweifelung selbst dem kritischsten Theologen unserer Zeit als eine schlechthinnige Absurdität erscheint?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst die gnostische Bewegung und ihr Verhältnis zur werdenden Kirche ins Auge fassen.

d) DER GNOSTIZISMUS UND DER JOHANNEISCHE JESUS

Das Christentum war ursprünglich aus dem Gnostizismus (Mandaismus) hervorgegangen. Die paulinische Religion war nur eine Form der allgemeinen synkretistischen Bestrebungen, durch eine Verschmelzung aus verschiedenen Quellen stammender religiöser Vorstellungen das Erlösungsbedürfnis der damaligen Menschheit zu befriedigen Um so größer war die Gefahr, die der jungen Kirche von dieser Seite her zu erwachsen drohte.

Der Gnostizismus stimmte mit dem Christentum überein in der pessimistischen Bewertung der Welt, in dem Glauben an die Unfähigkeit des Menschen, von sich aus das religiöse Heil zu erlangen, an die Notwendigkeit einer göttlichen Vermittlung des „Lebens". Wie das Christentum, erwartete er die Rettung der bedrängten Menschenseele von einer überweltlichen Erlösergestalt, die vom Himmel auf die Erde herabkommt, sich des Menschen annimmt, durch mystische Vereinigung mit ihm die Verbindung zwischen der himmlischen und irdischen Sphäre herstellt und dem Menschen damit ein ewiges Leben in einem seligen Jenseits verbürgt. Auch er huldigte mit seinem Gegensatze von Gott und Welt, Geist und Stoff, Seele und Leib usw., einer durch und durch dualistischen Weltanschauung, aber sein ganzes Bestreben zielte darauf ab, diese Gegensätze durch eine übernatürliche Vermittlung und magische Veranstaltung zu überwinden. Und zwar betrachtete er die „Gnosis", die Erkenntnis, die richtige Einsicht in den Zusammenhang der Dinge als die notwendige Bedingung der Erlösung. Der Mensch muß *wissen*, daß seine Seele aus Gott

stammt, daß sie nur zeitweilig in diesen Kerker des Leibes gebannt und zu etwas Höherem ersehen ist, als hier in der Finsternis der Unwissenheit, des Übels und der Sünde zu versinken, so ist er auch schon der Fesseln seines Fleisches ledig und beginnt für ihn ein neues Leben. Dies Wissen den Menschen mitzuteilen, ist der Erlösergott auf die Erde herabgekommen; und der Gnostizismus macht sich anheischig, auf Grund der von Gott unmittelbar empfangenen „Offenbarung" denjenigen, die nach der höchsten Erkenntnis streben, alle Tiefen des Himmels und der Erde aufzuschließen.

Es war ein wunderbar buntschillerndes und verwirrendes Gebilde, dieser Gnostizismus der ersten Jahrhunderte n. Chr., halb philosophische Spekulation, halb Religion, eine Vereinigung von Theosophie, kritiklosem mythologischem Aberglauben und tiefsinniger religiöser Mystik. Babylonischer Götter- und Gestirnglaube, parsische Mythologie und indische Seelenwanderungs- und Karmalehre verschlangen sich in ihm mit jüdischer Theologie und vorderasiatischen Mysteriengebräuchen, und durch das Ganze wehte ein Hauch der hellenistischen Philosophie und bekundete sich vor allem in dem Bestreben, die phantastischen Gebilde der Spekulation in begriffliche Gestalt zu bannen und das Durcheinander orientalischer Zügellosigkeit und Verstiegenheit des Denkens in die Form einer philosophischen Weltanschauung hineinzuarbeiten. Auch die Gnostiker nannten ihre Mittlergottheit, wie wir dieses schon von der mandäischen Sekte der Naassener gesehen haben, „Jesus" und ergingen sich in breiter Ausmalung seiner vorweltlichen Existenz und überirdischen göttlichen Herrlichkeit. Sie waren mit den Christen darin einig, daß Jesus „Mensch" geworden sei. Aber die verstiegene metaphysische Auffassung, die sie von Jesus hatten, verhinderte sie doch zugleich daran, mit dem Gedanken seiner Menschheit wirklich Ernst zu machen. So behaupteten sie entweder, der himmlische Christus habe sich mit dem Menschen Jesus bloß äußerlich, und zwar erst bei Gelegenheit der Jordantaufe, und nur zeitweilig, nämlich bis zum Todesleiden, verbunden, so daß also nur der „Mensch" Jesus den

Tod erlitten habe (Basilides, Kerinth), oder sie ließen Jesus sich nur einen Scheinleib angezaubert haben und demnach alle seine menschlichen Verrichtungen auch nur als bloßen Schein sich abspielen (Saturnin, Valentinus, Marcion). Wie wenig sie aber in den Kern der christlichen Heilslehre einzudringen und die grundsätzliche Bedeutung der Christusgestalt zu würdigen vermochten, bewiesen sie dadurch, daß sie Christus nur als Ein Mittelwesen neben zahllosen anderen auffaßten und die romanhaft ausgeschmückte Schilderung der Geister oder „Äonen", die zwischen Himmel und Erde auf- und niedersteigen und ihr Eigenleben für sich führen sollten, einen breiten Raum in den gnostischen Systemen einnahm.

Daß der christliche Glaube an einer so phantastischen und äußerlichen Auffassung des Gedankens der Gottmenschheit den größten Anstoß nehmen mußte, ist selbstverständlich. Unterschied sich doch das Christentum des Paulus gerade dadurch vom Gnostizismus, mit dem es selbst aufs Engste zusammenhing, daß es mit der „Menschheit" Jesu Ernst machte. Noch bedenklicher jedoch war es, daß die Gnostiker mit ihrem extremen Dualismus einen ausgesprochen antijüdischen Charakter verbanden. Denn dies mußte bei der nahen Verwandtschaft zwischen Gnostizismus und Christentum die Juden notwendig auch vom Evangelium zurückschrecken und nur zu viele gegen die junge Religion in Harnisch bringen. Die Juden aber waren das Element, mit welchem das Christentum der Frühzeit vor allem zu rechnen hatte. Dazu kam, daß die Gnostiker vom Standpunkte ihrer spiritualistischen Gottesauffassung aus sich in Weltverachtung und Askese gefielen. Sie empfahlen die geschlechtliche Enthaltsamkeit, verwarfen die Ehe und wollten von einer leiblichen Auferstehung weder in bezug auf Christus noch auf die Menschen etwas wissen. Mit einer asketischen Religion aber ließ sich im Abendlande keine Propaganda treiben. Und dabei schlug auch bei ihnen, wie so oft, die Askese nur zu häufig in zügellose Sinnenlust und Libertinage um, und der geistliche Hochmut der von Gott zum Wissen Begnadigten, der sich über das mosaische Gesetz erhob, drohte durch seine radi-

kale Kritik des Alten Testamentes den Zusammenhang mit dem Judentume vollends zu zerreißen. Hiermit untergrub aber der Gnostizismus nicht bloß das sittliche Leben der Gemeinden, sondern brachte das Evangelium auch bei der übrigen Welt in Mißkredit. Als selbständige Religion, die alle übrigen Kulte ausdrücklich bekämpfte, und deren Anhänger sich den kultischen Verrichtungen des Staates, ja, aller politischen Tätigkeit überhaupt entzogen, würde das Christentum den Verdacht der Behörden, den Haß des Volkes gegen sich heraufbeschworen haben und dem Verbote neuer Religionen und Geheimsekten (lex Julia majestatis) verfallen sein.[1] Durch seine Loslösung dieser Religion vom jüdischen Mutterboden trieb so der Gnostizismus das Christentum geradezu hinein in einen Konflikt mit den römischen Staatsgesetzen.

Alle diese Gefahren nun, die dem Christentume von der gnostischen Bewegung her drohten, beseitigte mit Einem Schlage die Anerkennung der wahren Menschheit Christi, die Behauptung des „historischen“ Jesus. Sie wahrte den für die unbehinderte Verbreitung des Christentums im römischen Reiche so wichtigen Zusammenhang mit dem Judentume und seiner „geoffenbarten“ Gesetzlichkeit, deren heteronomer und ritueller Charakter zwar durch Paulus aufgehoben war, deren sittlicher Gehalt jedoch auch weiterhin von den Christen festgehalten wurde. Sie ermöglichte es, in vorläufiger Ermangelung einer schriftlichen Offenbarungsurkunde das Alte Testament auch fernerhin in seinen wesentlichsten Bestandteilen als autoritatives Grundbuch des neuen Glaubens und als vorbereitenden Hinweis auf die in Jesus erschienene endgültige Offenbarung anzusehen. Und vor allem, sie tat der gnostischen Phantastik Einhalt, indem sie die verwirrende Vielheit der gnostischen Äonen in die Eine Gestalt des Welterlösers und Heilandes Christus zusammenzog, das Schwergewicht des Glaubens in den erlösenden Opfertod des Messias verlegte und die ganze Aufmerksamkeit des religiösen Menschen auf diesen Haupt- und Wendepunkt des gesamten

[1] Vgl. Hausrath: Jesus und die neutestamentl. Schriftsteller II, 203 ff.

geschichtlichen Verlaufes konzentrierte. Dies war der Grund, warum die Apologeten und „Väter" des Christentums, ein Ignatius, Polykarp, Justinus, Irenäus usw., mit solcher Entschiedenheit für die Geschichtlichkeit und wahre Menschheit Jesu eintraten. Es war nicht etwa ein besseres historisches Wissen, was ihnen hierzu die Veranlassung gab, sondern der Lebensinstinkt der Kirche, die nur zu wohl erkannte, wie ihr eigener Bestand und die Durchführung ihrer religiösen Aufgabe den Umtrieben und verführerischen Welterklärungsversuchen des Gnostizismus gegenüber von der Annahme eines geschichtlichen Erlösers abhing. So ist der historische Jesus von Anfang an ein Dogma, eine aus religiösen und politisch-praktischen Bedürfnissen zusammengewobene Dichtung der werdenden und kämpfenden christlichen Kirche gewesen. So hat er sie wirklich zum Siege geführt, aber nicht als geschichtliche Realität, sondern als Idee, oder mit andern Worten: nicht ein historischer Jesus im eigentlichen Sinne, ein wirkliches menschliches Individuum, sondern die bloße Idee eines solchen ist der Schutzpatron, der Genius des kirchlichen Christentums gewesen, der es ihm ermöglicht hat, über den Gnostizismus ebenso wie über den Mithrakultus und die übrigen Religionen der verwandten vorderasiatischen Heilsgötter obzusiegen. —

Die Bedeutung des vierten Evangeliums beruht darin, diese Bemühungen der Kirche um die Vergeschichtlichung der christlichen Erlösergestalt zu einem einstweiligen Abschluß gebracht zu haben. Unter dem sichtlichen Einflusse der gnostischen Auffassung des Heilsprozesses entstanden, kommt es dem Gnostizismus weiter als irgend ein anderes Evangelium entgegen, ja, zeigt sich ganz und gar durchtränkt von gnostischer Stimmung und Weltanschauung. Es teilt mit ihm bis zu einem gewissen Grade den antijüdischen Charakter. Aber es hält doch zugleich mit den Synoptikern an der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu fest und sucht eine Art Vermittlung zwischen der wesentlich metaphysischen Auffassung der Gnostiker und der wesentlich menschlichen Auffassung der synoptischen Evangelien herzustellen.

Mit dem Gnostizismus stimmt der Verfasser, der das Evangelium unter dem Namen des Johannes, des „Lieblingsjüngers Jesu“, vermutlich zu Ephesus um 140 n. Chr. geschrieben hat, in der dualistischen Auffassung des Weltganzen überein. Dem göttlichen Lichtreich, dem Reich der Wahrheit und des Lebens, auf der einen Seite steht die Welt als das Reich der Finsternis, der Lüge und des Bösen in gegenseitiger tödlicher Feindschaft gegenüber. An der Spitze des himmlischen Reiches steht Gott, der selbst nach parsischem Vorbild als Licht, Wahrheit, Leben und Geist bestimmt wird. An der Spitze des Erdreichs steht der Satan (Angromainyu). In der Mitte zwischen beiden befindet sich der Mensch. Aber auch die Menschheit zerfällt, ebenso wie das übrige gesamte Dasein, in zwei wesentlich verschiedene Arten. Die Seele des einen Teils der Menschen nämlich stammt von Gott, diejenige des anderen vom Satan. Die „Gotteskinder“ sind von Natur zum Guten ausersehen und der Erlösung fähig. Die „Satanskinder“, zu denen Johannes in Übereinstimmung mit den Gnostikern vor allem auch die Juden rechnet, sind für alles Göttliche unempfänglich und der ewigen Verdammnis verfallen. Um nun die Erlösung ins Werk zu setzen, hat Gott, und zwar aus reiner „Liebe“ für die Welt, den Monogenēs ausersehen, seinen einziggezeugten Sohn, d. h. das einzige Wesen, welches, als Gotteskind, nicht von andern Wesen, sondern von Gott selbst gezeugt ist. Der Verfasser des Evangeliums verschmilzt den Monogenēs mit dem philonischen Logos, der nach gnostischer Anschauung nur einer unter den zahlreichen andern Äonen und ein Sohn des Monogenēs, der göttlichen Vernunft, also nur ein Enkel Gottes sein soll. Er überträgt zugleich das ganze „Pleroma“, die Vielheit der Äonen, worin nach gnostischer Ansicht die göttliche Wirklichkeit zerfallen soll, auf das eine Prinzip des Logos, erklärt den Logos für den alleinigen Träger der ganzen Fülle göttlicher Herrlichkeit, für den präexistenten Schöpfer der Welt und bestimmt auch ihn, da er mit Gott, seinem „Vater“, wesentlich identisch sein soll, als die Lebensquelle, das Licht, die Wahrheit und den Geist des Weltalls.

Und wie vollzieht nun der Logos die Erlösung? Er wird Fleisch, d.h. er nimmt die Gestalt des „Menschen“ Jesus an, ohne übrigens damit aufzuhören, der übermenschliche Logos zu sein, und bringt als solcher den Menschen das „Leben“, das er selbst ist, durch die Offenbarung der Weisheit und der Liebe. Als Offenbarer der Weisheit ist Christus das „Licht der Welt“: er eröffnet den Menschen das Geheimnis ihrer Gotteskindschaft; er lehrt sie, durch Erkenntnis Gottes sich selbst und die Welt verstehen, sammelt die in der Welt zerstreuten Gotteskinder, wie ein Hirte seine Schafe, zu einer einträchtigen und brüderlichen Gemeinschaft um sich und läßt sie in der Nachfolge seiner eigenen Persönlichkeit das „Licht des Lebens“ haben, d.h. innerlich erleuchtet und erhoben werden. Als Offenbarer der Liebe nimmt er nicht bloß menschliche Gestalt und den hiermit verbundenen Verzicht auf seine göttliche Seligkeit auf sich, sondern setzt, als ein „guter Hirte“, sein Leben ein für seine Herde; er errettet sie aus der Macht des Satans, den Schrecken der Finsternis, und opfert sich für die Seinen, um durch diesen höchsten Erweis seiner Liebe zu den Menschen, durch die völlige Hingabe seines Lebens das Leben wiederzugewinnen, daß er wesentlich ist, und zu seiner himmlischen Herrlichkeit zurückzukehren. Und das ist nun der Sinn des Erlösungswerkes Christi, daß die Menschen durch Glaube und Liebe innerlich mit ihm und dadurch zugleich mit Gott vereinigt werden, wodurch alsdann auch sie das „Leben“ in erhöhter Geistigkeit gewinnen. Denn mag auch Christus selbst zu Gott zurückkehren: sein Geist bleibt doch auf Erden lebendig. Als der „andere Paraklet“ oder Anwalt führt der Geist das Erlösungswerk des Heilands fort, erweckt und stärkt er den Glauben an Christus und die Liebe zu ihm und zu den Brüdern, vermittelt ihnen dadurch das „Leben“ und führt auch sie nach ihrem Tode der Seligkeit im Jenseits entgegen.

In alledem ist der Einfluß des Gnostizismus und der philonischen Logoslehre unverkennbar, und es ist sehr wahrscheinlich, daß der Verfasser des vierten Evangeliums durch die zu Ephesus lebendige Erinnerung an den Logos des

Ephesiers Heraklit zu seiner Anlehnung an Philo und die von diesem näher ausgeführte Gestalt der hellenistischen Logosphilosophie gelangt ist. Wodurch er sich aber grundsätzlich von Philo und dem Gnostizismus unterscheidet, ist die Behauptung, daß der Logos „Fleisch geworden", in der Gestalt Jesu von Nazareth auf Erden gewandelt sei und den Tod erlitten habe. Freilich bleibt es mehr bei der Behauptung, als daß es dem Evangelisten gelungen wäre, trotz seiner Verwertung der von den Synoptikern berichteten persönlichen Lebensschicksale Jesu das Bild eines wirklichen Menschen zu zeichnen. Der Gedanke der göttlichen Wesenheit des Heilands ist der seine Darstellung beherrschende. Ihm zuliebe wird das überkommene „geschichtliche Bild" gewaltsam zurechtgestutzt und die Persönlichkeit Jesu so sehr ins Wunderbare, Außergewöhnliche und Übernatürliche gesteigert, daß, wenn wir nur das vierte Evangelium besäßen, wohl schwerlich jemand auf den Gedanken verfallen würde, es handelte sich hier um die Lebensgeschichte eines historischen Individuums. Und doch ist in dieser Beziehung der Unterschied des Johannesevangeliums von den Synoptikern eben nur ein gradueller. Denn auch der Jesus der Synoptiker ist im Grunde gar kein Mensch, sondern ein „Übermensch", der Gottmensch, der Kultheros und Heilsvermittler der ursprünglichen christlichen Gemeinde. Und wenn es denn schon feststeht, daß der Streit der kirchlichen Lehrer mit den gnostischen Häretikern sich nicht um die Gottheit Christi, in der man einig war, sondern vielmehr um die Art und den Grad seiner Menschheit drehte, so sollte diese „paradoxe Tatsache" allein schon genügen, um es zu erhärten, daß die Gottheit des Erlösungsmittlers das ursprünglich allein Feststehende und die selbstverständliche Voraussetzung des gesamten christlichen Glaubens, hingegen seine Menschheit schon in jenen frühesten Zeiten zweifelhaft war und nur aus diesem Grunde zu einem Gegenstande der erbittertsten Kämpfe werden konnte.

Eine wirkliche Verschmelzung der mythologischen Persönlichkeit des gnostischen Gottessohnes, der auch in der Ge-

stalt des Logos bei Philo zwischen einem unpersönlichen Geistwesen und allegorischer Persönlichkeit hin und her schwankte, mit der menschlichen Persönlichkeit Jesu hat freilich auch der Verfasser des vierten Evangeliums nicht zustande gebracht. Alle seine Bemühungen, „das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen in der Einheit des persönlichen, seinem Grunde (Wesen) nach göttlichen, seiner Erscheinung nach menschlichen Lebens Jesu" begreiflich zu machen, scheitern auch bei dem sog. Johannes daran, daß ein persönlich gedachter Logos niemals zugleich eine menschliche Persönlichkeit und eine menschliche Persönlichkeit, die eine göttliche Persönlichkeit zu ihrem Grund und Wesen hat, von dieser immer nur dämonisch besessen, aber niemals und auf keine Weise diese letztere unmittelbar selbst sein kann. Und so schillert denn auch, wie Pfleiderer sagt, der johanneische Christus durchweg „zwischen erhabener Wahrheit und gespenstischer Unnatur: jenes, sofern er das Ideal des Gottessohnes, also der menschheitlichen Religion, losgelöst von allen Zufälligkeiten und Schranken der Individualität und Nationalität, des Raumes und der Zeit darstellt — dieses aber, sofern er es darstellt unter der mythischen Hülle eines in Menschengestalt über die Erde wandelnden Gottes".[1]

Es ist wahr: erst diese Verschmelzung des gnostischen Gottsohnes und philonischen Logos mit dem Jesus der Synoptiker hat die nebelhafte Unbestimmtheit der mythologischen Spekulation und Abstraktheit des Gedankens zur anschaulichen Gestalt und lebendigen Individualität des persönlichen Erlösungsmittlers verdichtet. Sie hat diese Persönlichkeit dem Gemüte der Gläubigen näher als irgend eine andere Gestalt des religiösen Glaubens gebracht und damit dem christlichen Kultgotte Jesus in seiner reinen Menschlichkeit, seiner überströmenden Güte und Liebenswürdigkeit ein solches Übergewicht über seine göttlichen Konkurrenten, einen Mithra, Attis usw. verschafft, daß diese neben Jesus zu inhaltsleeren Schemen verblaßten. Der gnostische Idealmensch, d. h. die platonische Idee, und das sittliche Ideal des Menschen flossen

[1] Entstehung d. Chr. 239.

in ihm unmittelbar in eins zusammen. Das Wunder der Vereinigung von Gott und Mensch, um die sich die antike Welt so heiß und so vergeblich bemüht hatte, schien in Christus seine Verwirklichung gefunden zu haben. Christus war der „Weise" der stoischen Philosophie, in welchem sich für diese alles Edelste im Menschen zusammenfaßte; ja, mehr als dies, er war der Gottmensch, wie Seneca ihn um der sittlichen Erhebung der Menschheit willen verkündet und gefordert hatte.[1] Die Welt war demnach für seinen Grundgedanken so aufnahmefähig und wohl vorbereitet, daß wir leicht begreifen, warum das kirchliche Christentum auf die menschliche Persönlichkeit seines Erlösungsprinzips mit fast noch größerer Entschiedenheit bestand als auf den göttlichen Charakter Jesu. Und dennoch, trotz ihrer Größe und Erhabenheit, trotz aller unermeßlichen Bedeutung, welche die Betonung der wahren Menschheit Christi für die Entwicklung des Christentums gehabt hat, bleibt es wahr, daß auf der anderen Seite gerade sie die *Quelle aller unlösbaren Widersprüche*, aller unüberwindbaren Schwierigkeiten darstellt, an denen die christliche Weltanschauung krankt, daß sie die große neue Idee, die das Christentum in das religiöse Bewußtsein der abendländischen Menschheit eingeführt und wodurch es das Judentum überwunden hat, die Idee der Gottmenschheit, *in ihrem Kern verdorben* und den Wahrheitsgehalt dieser Religion *in so heilloser Weise getrübt, verbogen und entstellt hat*, daß es heute nicht mehr möglich ist, ohne Opfer des Intellekts seiner Erlösungslehre zuzustimmen.

[1] Vgl. oben S. 1 f.

DAS RELIGIÖSE PROBLEM DER GEGENWART

Nach Ansicht der liberalen Theologie bildet nicht der Gott, sondern vielmehr gerade der Mensch Jesus den wertvollen religiösen Kern des Christentums.[1] Sie behauptet damit nichts weniger, als daß das gesamte Christentum bis auf den heutigen Tag, d. h. bis zum Auftreten eines Harnack, Bousset, Wernle und ihrer Gesinnungsgenossen, sich über sich selbst im Irrtum befunden und sein wahres Wesen nicht erkannt habe. Denn dieses hat, wie die vorliegende Darstellung zeigt, von Anfang an den Gott Jesus oder vielmehr den Gottmenschen, den fleischgewordenen, mit den Menschen leidenden und für die Menschheit sich opfernden Götterlöser in den Mittelpunkt seiner Anschauung gestellt, wohingegen die Behauptung der wahren Menschheit Jesu nur eine nachträgliche Anbequemung dieser Religion an die äußeren Verhältnisse darstellt, ihr nur hinterher von gegnerischer Seite abgerungen und nur deshalb von ihr so nachdrücklich vertreten worden ist, weil sie die unumgängliche Bedingung ihres geschichtlichen Bestandes und ihrer praktischen Erfolge gewesen ist. Nur der Gott, nicht der Mensch Jesus kann demnach auch als der „Begründer" der christlichen Religion bezeichnet werden.

Es ist in der Tat der fundamentale Irrtum der liberalen Theologie, zu meinen, die Entwicklung der christlichen Kirche habe von einem historischen Individuum, dem Menschen Jesus, ihren Ausgang genommen. Die Stimmen mehren sich, wie gesagt, die einräumen, daß die unter Jesu Namen gehende urchristliche Bewegung eine bedeutungslose und vorübergehende Bewegung innerhalb des Judentums geblieben wäre ohne Paulus, der ihr erst durch seine Erlösungsmetaphysik eine religiöse Weltanschauung übermittelt und durch den Bruch mit dem jüdischen Gesetz die neue Religion begründet hat. Nicht

[1] Vgl. Arnold Meyer: Was uns Jesus heute ist. Rel. Volksb. 1907 — eine besonders eindringliche Darlegung des liberal-protestantischen Standpunktes; ferner Weinel: Jesus im 19. Jahrhundert.

lange, und man wird sich zu dem weiteren Zugeständnisse entschließen müssen, daß ein historischer Jesus, wie die Evangelien ihn schildern und wie er in den Köpfen der liberalen Theologen von heute lebt, überhaupt nicht existiert, also auch nicht einmal die gänzlich bedeutungslose kleine Messiasgemeinde zu Jerusalem begründet hat, sondern daß der Christusglaube ganz unabhängig von irgendwelchen uns bekannten historischen Persönlichkeiten entstanden ist, daß er in diesem Sinne allerdings ein Erzeugnis des religiösen „Massengeistes" darstellt und von Paulus mit entsprechender Umdeutung und Weiterbildung nur in den Mittelpunkt der von ihm begründeten Gemeinschaften gestellt worden ist. Der „historische" Jesus ist nicht früher, sondern später als Paulus und hat als solcher stets nur als Idee, als fromme Dichtung in den Köpfen der Gemeindemitglieder gelebt, und nicht das Neue Testament mit seinen vier Evangelien ist der Kirche gegenüber das Frühere, sondern die Kirche ist das Ursprüngliche, die Evangelien hingegen sind das Abgeleitete, stehen daher auch in allen ihren Teilen im Dienste der kirchlichen Propaganda und können in keinem Sinne auf historische Bedeutung Anspruch machen.

Überhaupt ist, wie Kalthoff mit Recht hervorhebt, mit der durchaus modernen Anschauung, daß die Religion ein ganz persönliches Leben und Empfinden sei, dem Verständnis des Christentum nichts abzugewinnen. „Die Religion ist dieses persönliche Leben erst in einem Zeitalter, das sich zu Persönlichkeiten differenziert hat; sie ist es nur insoweit, als solche Differenzierung sich bereits vollzogen. Von Hause aus erscheint die Religion als eine gesellschaftliche Lebenserscheinung, sie ist Stammesreligion, Volksreligion, Staatsreligion, und dieser gesellschaftliche Charakter geht naturgemäß auf die freien Genossenschaften über, welche sich innerhalb des Volks- und Staatsverbandes bilden. Deshalb ist das liberale Gerede von der Persönlichkeit als

dem Träger alles religiösen Lebens im Hinblick auf den Ursprung des Christentums so sinnlos, so unhistorisch, weil dieses Christentum noch ganz und gar in der religiösen Genossenschaft, der Gemeinde wurzelt. Aus dieser genossenschaftlichen Religion hat sich die persönliche Religion erst in jahrhundertelanger Geschichte entwickeln können, sie hat sich gegen ihre wesentlich ältere Lebensform erst in gewaltigen Kämpfen durchsetzen können. Was der heutige Fromme Christentum nennt, eine Religion des Individuums, ein persönliches Heilsprinzip, das ist dem ganzen alten Christentum ein Ärgernis und eine Torheit gewesen, es war ihm die Sünde wider den Geist, die nicht vergeben werden sollte, denn der Heilige Geist war der Geist der kirchlichen Einheit, des religiösen Gemeindezusammenhangs, der absoluten Unterordnung der Herde unter den Hirten. Deshalb gab es auch im alten Christentum individuelle Religion schlechterdings nur durch Vermittelung der Genossenschaft, der Gemeinde, der Kirche. Eine Regung der individuellen Religion auf eigene Faust war Häresie, Trennung vom Leibe Christi."[1]

Man kann der „katholischen" Kirche, sowohl der römischen wie der griechischen, das Zugeständnis nicht versagen, daß sie auch in dieser Beziehung den Geist des ursprünglichen Christentums noch am getreuesten bewahrt hat. Sie allein ist auch heute noch, was das Christentum seinem Wesen nach einmal war: Gemeinschaftsreligion in dem angeführten Sinne. Sie beruft sich hierbei mit Recht für die Wahrheit ihrer religiösen Weltanschauung und die Berechtigung ihrer hierarchischen Ansprüche auf die „Tradition", nur daß sie freilich selbst diese „Tradition" im eigenen Interesse erst gemacht hat, sie also zwar einen „geschichtlichen" Jesus lehrt, aber freilich nur einen traditionell geschichtlichen, womit über dessen wirkliche geschichtliche Existenz noch nicht das geringste ausgemacht ist. Der Protestantismus hingegen ist ganz unhistorisch, wenn er die Evangelien für das Ur-

[1] Entstehung d. Chr. 98 f.

sprüngliche, für die „geoffenbarte“ Unterlage des Glaubens an Christus ausgibt, als ob sie unabhängig von der Kirche entstanden wären und die wahren Anfänge des Christentums darstellten. Man kann konsequenterweise seinen religiösen Glauben nicht auf das Evangelium stützen und dabei außerhalb derjenigen Gemeinschaft stehen wollen, als deren Lebensausdruck die Schriften des Neuen Testaments allein zu gelten haben. Man kann nicht Christ im Sinne Jesu, d. h. der ursprünglichen Gemeinde, sein, ohne auf die eigene Persönlichkeit zu verzichten und sich als dienendes Glied dem „Leibe Christi“, d. h. der Kirche, einzugliedern. Der Geist des Gehorsams und der Demut, den Christus von seinen Anhängern fordert, ist eben gar kein anderer als der Geist der Unterordnung unter das System von Verhaltungsregeln der unter seinem Namen bestehenden Kultgemeinschaft. Christentum im ursprünglichen Sinne ist nur — „katholisches“ Christentum, und dieses ist der Glaube der Kirche an das Erlösungswerk des Gottmenschen Christus in seiner Kirche und durch den von seinem „Geist“ beseelten Gemeindeorganismus.

Aus rein religiösen Gründen könnte der mit Unrecht so genannte „Katholizismus“ die Fiktion eines historischen Jesus recht wohl entbehren und sich auf den Standpunkt des Paulus vor Entstehung der Evangelien zurückziehen, falls er nur mit seiner mythologischen Annahme des sich selbst für die Menschen opfernden Gottes ohne jene Fiktion heute noch Glauben fände. Als Kirche jedoch in ihrer gegenwärtigen Getalt steht und fällt er mit dem Glauben an die Geschichtslichkeit des Gotterlösers, weil alle hierarchischen Ansprüche und Machtbefugnisse der Kirche sich darauf gründen, daß ein historischer Jesus ihr durch die Vermittlung der Apostel diese Machtbefugnisse übertragen habe. Der „Katholizismus“ stützt sich hierbei, wie gesagt, auf die „Tradition“. Aber er selbst hat diese Tradition ins Leben gerufen, genau wie die Priester zu Jerusalem die Tradition eines geschichtlichen Moses geschaffen haben, um ihre eigenen Machtansprüche auf ihn zurückzuführen. Es ist die „Ironie der Welt-

geschichte", daß eben jene Tradition die Kirche schon sehr bald in den Zustand versetzt hat, um des Widerspruches ihrer äußeren Machtstellung gegen den traditionellen Christus willen den Inhalt der Tradition vor der Menge zu verschleiern und den Laien die Lektüre der Evangelien zu verbieten. Noch widerspruchsvoller aber und verzweifelter als die Lage der „katholischen" Kirche mit der Einsicht in die fiktive Beschaffenheit der Evangelien wird, gestaltet sich diejenige des Protestantismus. Denn dieser hat gar kein anderes Mittel zur Begründung seiner religiösen Metaphysik als die Geschichte; diese aber führt, unbefangen angesehen, gerade von den Wurzeln des Christentums weg, denen er zustrebt, statt zu ihnen hin.

Gilt dies schon von der protestantischen Orthodoxie, so gilt es erst recht von derjenigen Form des Protestantismus, die das Christentum, abgelöst von seiner metaphysischen Erlösungslehre, meint, aufrecht erhalten zu können, weil diese „nicht mehr zeitgemäß" sei, d. h. vom liberalen Protestantismus. Der liberale Protestantismus ist und will nichts anderes sein als ein bloßer Glaube an die historische Persönlichkeit eines Menschen, der vor neunzehnhundert Jahren in Palästina geboren, durch sein vorbildliches Leben Begründer einer neuen Sekte geworden und im Konflikt mit den herrschenden Gewalten zu Jerusalem gekreuzigt und gestorben sein soll, um alsdann im Bewußtsein seiner überspannten Anhänger zu einem Gott emporphantasiert zu werden; ein Glaube an den „liebenden Vatergott", weil Jesus an ihn geglaubt haben, an eine persönliche Unsterblichkeit des Menschen, weil diese die Voraussetzung von Jesu Auftreten und Lehre gewesen sein soll, an die „unübertreffliche" Güte moralischer Verhaltungsmaßregeln, weil diese in einem Buche stehen, das unter dem unmittelbaren Einfluß der „einzigartigen" Persönlichkeit des Propheten von Nazareth zustandegekommen sein soll. Er stützt die Sittlichkeit dadurch, daß Jesus ein so guter Mensch gewesen und es deshalb Pflicht eines jeden Menschen sei, den Aufforderungen Jesu nachzukommen. Den Glauben an Jesus aber gründet er einzig und allein auf die geschichtliche Be-

deutung der Evangelien, obwohl er sich bei genauerer Überlegung nicht verhehlen kann, daß die Annahme ihrer Geschichtlichkeit auf äußerst schwachen Füßen ruht und wir im Grunde nichts von jenem Jesus wissen, nicht einmal, daß er überhaupt gelebt hat, und in jedem Falle nichts, was für uns von maßgebender religiöser Bedeutung sein könnte, und was wir nicht ebenso gut und besser aus anderen, weniger zweifelhaften Quellen schöpfen könnten. Er ist nicht, wie der Katholizismus, bloß als Kirche, sondern seinem Wesen nach, als Religion, mit der Leugnung der historischen Persönlichkeit Jesu ins Herz getroffen und besteht seinem wirklich religiösen Kerne nach nur aus ein paar schönklingenden Redensarten, einigen verwehten Anklängen an eine Metaphysik, die einmal lebendig war, jetzt aber zum bloßen Dekorationsstück für anspruchslose Gemüter herabgesunken ist, und hinterläßt nach Ausschaltung seiner vermeintlichen Geschichtlichkeit nur einen trüben schwälenden Qualm von „heimatlos gewordenen Gefühlen", die zu jeder Art von religiösem Glauben passen. Der liberale Protestantismus gibt sich selbst für das spezifisch „moderne" Christentum aus. Er legt gegenüber dem metaphysikscheuen Geiste unserer Zeit Gewicht darauf, keine Metaphysik zu haben, verwirft, womöglich mit Berufung auf Kant, da dies „modern" ist, alle religiöse Spekulation als „Mythus", ohne zu bemerken, daß er selbst mit seinem „historischen" Jesus am tiefsten in der Mythologie darinsteckt, und glaubt, mit seiner ausschließlichen Verehrung des Menschen Jesus das Christentum auf die „Höhe der gegenwärtigen Kultur" gebracht zu haben. Indessen sagt Steudel mit Recht: „Von der ganzen apologetischen Kunst, mit der die moderne Jesustheologie das Christentum für unsere Zeit zu retten übernimmt, ist zu urteilen, daß es überhaupt keine geschichtliche Religion gibt, die sich, unter Anwendung derselben Methode, nicht ebensogut in Einklang mit dem modernen Bewußtsein bringen ließe, wie die des Neuen Testaments."[1] Den völligen Zusammenbruch einer solchen „Religion" zu bedau-

[1] a. a. O. 39.

ern, haben wir keinerlei Veranlassung. Diese Form des Christentums ist schon durch Hartmann in ihrer ganzen religiösen Wertlosigkeit gekennzeichnet worden,[1] und es ist nur ein Beweis für die bezaubernde Macht der Phrase, die traurige Zerfahrenheit unserer gesamten religiösen Zustände und die Gedankenlosigkeit der großen Menge in religiösen Dingen, daß sie noch immer „lebt", ja, unter der Führung der sog. kritischen Theologie sich für das echte, erst jetzt erkannte Christentum ausgeben darf und hiermit Anklang findet. Dieses unsystematische Aggregat von willkürlich aus der gesamten Welt- und Lebensanschauung der Evangelien herausgegriffenen Gedanken, die noch dazu erst phraseologisch aufgebauscht und künstlich zurechtgestutzt werden müssen, um sie den Heutigen genießbar zu machen, diese unspekulative Erlösungslehre, die im Grunde an sich selbst nicht glaubt, dieser sentimentale, ästhetisch angehauchte Jesuskultus eines Harnack, Bousset usw., über den W. v. Schnehen so schonungslos den Stab gebrochen hat,[2] dieses ganze sog. Christentum schöngeistiger Pastoren und erlösungsunbedürftiger Laien würde schon längst an seiner Gedankenarmut, Süßlichkeit und Fadenscheinigkeit zugrunde gegangen sein, wenn man nur das Christentum nicht um jeden Preis, und wäre es auch denjenigen der völligen Entleerung an geistigem Gehalt, meinte aufrecht erhalten zu müssen. Daß der „historische" Jesus überhaupt gar kein religiöses, sondern nur noch ein historisches Interesse hat, daß er als solcher höchstens die Geschichtsforscher und die Philologen angeht, diese Erkenntnis fängt zwar gegenwärtig an, sich in immer weiteren Kreisen Bahn zu brechen.[3] Wenn man nur einen Ausweg aus den Schwierigkeiten wüßte! Wenn man sich nur nicht scheuen müßte, offen Farbe zu bekennen, weil man damit möglicherweise im Verfolge seiner Gedanken aus der bestehenden Religion über-

---

[1] Vgl. E. v. Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 2. Aufl. 1874, insb. Kap. 6 u. 7. [2] Vgl. W. v. Schnehen: Der moderne Jesuskultus, 2. Aufl. 1906; ferner: Naumann vor dem Bankerott des Christentums, 1907. [3] Vgl. mein Werk: Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes, 1906, 199 ff.

haupt hinausgedrängt werden könnte, wie dies das Beispiel Kalthoffs gezeigt hat! Wenn man nur nicht einen so furchtbaren Respekt vor der Vergangenheit und ein so zartes „historisches Gewissen“ und eine so ungeheure Achtung vor den „geschichtlichen Grundlagen“ des gegenwärtigen religiösen Daseins hätte! Aber die Berufung auf die Geschichte und die sog. „historische Kontinuität der religiösen Entwicklung“ ist ja offensichtlich nur eine Verlegenheitsausflucht und ein anderer Ausdruck dafür, daß man einfach nicht gewillt ist, die Konsequenzen seiner Voraussetzungen zu ziehen. Als ob von „geschichtlichen Grundlagen“ noch die Rede sein könnte, wo überhaupt keine Geschichte, sondern bloßer Mythus vorliegt! Als ob die „Bewahrung der historischen Kontinuität“ darin bestehen könnte, mythische Fiktionen, weil sie bisher für historische Wahrheit gegolten haben, auch dann noch als Geschichte festzuhalten, wenn man ihren rein fiktiven und unwirklichen Charakter durchschaut hat! Als ob die Schwierigkeit der Erlösung der gegenwärtigen Kulturmenschheit von dem ganzen Wust von Aberglauben, gesellschaftlicher Verlogenheit, Feigheit und intellektueller Knechtschaft, der sich heute an den Namen des Christentums knüpft, auf rein geistigem Gebiete und nicht vielmehr in der Sphäre des Gefühls, in einer schlaffen Pietät, in dem Schwergewicht uralter Tradition, vor allem aber den fast unübersehbaren ökonomischen, sozialen und praktischen Beziehungen begründet läge, die unsere kirchliche Gegenwart mit der Vergangenheit verknüpfen! So fährt man denn einstweilen fort, bei seinem Glauben an die Zukunft des Christentums nicht sowohl auf die überzeugende innere Wahrheit seiner Gedankenwelt, als vielmehr auf den angeborenen religiösen Sinn der Gemeindemitglieder zu bauen, auf die kirchliche Erziehung in Schule und Haus und den hiermit überkommenen Schatz von metaphysischen und ethischen Ideen, auf den Schutz des Staates und — das Trägheitsgesetz im geistigen Leben der großen Masse. Im übrigen bedient man sich in der Kanzelsprache, in „Gemeindeblättern“ und im öffentlichen Leben einer Ausdrucksweise, die von derjenigen der Orthodoxie nicht

wesentlich verschieden, aber so eingerichtet ist, daß jeder sich bei ihr denken kann, was ihm gut dünkt, und nennt dies im strahlenden Bewußtsein, auf diese Weise das steuerlose Schiff des Protestantismus noch eine Weile über Wasser halten zu können und den Glauben mit dem modernen Kulturbewußtsein „versöhnt“ zu haben, — die „Weiterentwicklung des Christentums!“

Und so wären denn neunzehnhundert Jahre religiöser Entwicklung vollkommen in die Irre gegangen? So bliebe uns nichts anderes übrig als der gänzliche Bruch mit der christlichen Erlösungslehre? Aber diese Erlösungslehre — das war das Resultat unserer vorangegangenen Darlegung — ist ja als solche unabhängig von der Annahme eines historischen Jesus. Ihr Schwerpunkt liegt in dem Gedanken des „fleischgewordenen“ Gottes, der in der Welt leidet, aber schließlich über dies Leiden Herr wird, und durch die Vereinigung mit welchem auch die Menschen die „Welt überwinden“ und ein neues Leben auf erhöhter Daseinsstufe gewinnen. Daß die Gestalt dieses göttlichen Welterlösers im Bewußtsein der christlichen Gemeinde mit derjenigen eines Menschen Jesus zusammengeflossen und die Erlösungstat infolge hiervon zeitlich fixiert und auf eine bestimmte Örtlichkeit beschränkt ist, das ist nur die Folge der zufälligen Verhältnisse, unter denen die neue Religion hervorgetreten ist. Es kann daher auch an und für sich nur eine vorübergehende praktische, aber keine eigentliche religiöse Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, während es auf der andern Seite dem Christentume zum Verhängnis geworden ist und gerade diese seine Vergeschichtlichung des Erlösungsprinzips es uns unmöglich macht, uns noch zu dieser Religion zu bekennen. Aber dann kann die Wahrung der historischen Kontinuität oder die „Weiterentwicklung“ des Christentums im eigentlichen Sinne doch wohl nicht darin bestehen, diese zufällige historische Seite an der christlichen Erlösungslehre aus dem Zusammenhange der gesamten christlichen Weltanschauung herauszulösen und für sich hinzustellen, sondern nur darin, *auf den wesentlichen Grundgedanken der christlichen Religion zurückzugehen*

und seine metaphysische Erlösungslehre in einer dem heutigen Bewußtsein entsprechenden Weise näher durchzubilden.

Aus der Vorstellung eines persönlichen Gotterlösers entsprang die Möglichkeit, einen Menschen an Gottes Statt zu opfern und den göttlichen Idealmenschen, d. h. die Idee des Menschen, in einem wirklichen Menschen anzuschauen. Aus den Machtfragen der werdenden Kirche, dem Gegensatze gegen die gnostische Phantastik, ihre intellektualistische Verflüchtigung des religiös-sittlichen Kerns der paulinischen Erlösungslehre und dem Wunsche, den historischen Zusammenhang mit dem Judentume aus opportunistischen Gründen nicht aufzugeben, ergab sich die Notwendigkeit, das gottmenschliche Sühnopfer in das Opfer einer geschichtlichen, aus dem Judentume hervorgegangenen Persönlichkeit umzudeuten. Alle diese verschiedenen Gründe, die zur Entstehung des Glaubens an einen „historischen" Jesus geführt haben, fallen für uns hinweg, zumal nachdem sich herausgestellt hat, daß die Persönlichkeit des Erlösungsprinzips, diese Grundvoraussetzung der evangelischen „Geschichte", an allen Widersprüchen und Unzulänglichkeiten jener Religion letzten Endes schuld ist. Die christliche Erlösungslehre auf ihren wahren Kern zurückführen, kann somit gar nichts anderes heißen, als die Idee der Gottmenschheit, wie sie jener Lehre zugrunde liegt, durch Abstreifung der mythischen Persönlichkeit des Logos in den Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung stellen.

Gott muß Mensch werden, damit der Mensch „Gott werden", d. h. von den Schranken der Endlichkeit erlöst werden kann. Die in der Welt verwirklichte Idee der Menschheit muß selbst eine göttliche Idee, eine Idee der Gottheit und also Gott die gemeinschaftliche Wurzel und das Wesen aller einzelnen Menschen und Dinge sein: nur dann vermag der Mensch sein Wesen in Gott und durch dies Bewußtsein seiner überweltlichen göttlichen Wesenheit die Freiheit von der Welt zu erlangen. Das Bewußtsein des Menschen von seinem Selbst, von seinem wahren Wesen muß selbst ein göttliches Bewußt-

sein, der Mensch, und zwar jeder Mensch, eine bloße endliche Erscheinung, eine individuelle Einschränkung, eine Vermenschlichung Gottes und sonach wenigstens der Möglichkeit nach ein Gottmensch sein, um durch sittliche Arbeit an sich selbst, als wirklicher Gottmensch „wiedergeboren" und dadurch mit Gott wahrhaft eins zu werden: in diesem Gedanken heben sich alle Widersprüche der christlichen Dogmatik auf und bleibt der Kern seiner Erlösungslehre gewahrt, ohne durch die Hereinziehung mythischer Phantastik oder historischer Zufälligkeiten seines wahren Sinnes entkleidet zu werden, wie dies im Christentum der Fall ist. Will man im Anschluß an die bisherige Bezeichnungsweise auch so noch fortfahren, die göttliche Wesenheit des Menschen, die immanente Gottheit „Christus" zu nennen, so kann aller Fortschritt der Religion nur in der Pflege und Herausarbeitung dieses „inneren Christus", d. h. der den Menschen innewohnenden geistig-sittlichen Tendenzen in der Rückbeziehung auf ihren absoluten göttlichen Grund, bestehen, nicht aber in der historischen Veräußerlichung dieses inneren menschlichen Wesenskernes. Alle Wirklichkeit des Gottmenschen beruht sonach in der Wirksamkeit des „Christus" im Menschen, in der Betätigung seines „wahren Selbst", des geistigen Wesens seiner Persönlichkeit, in der Selbsterziehung zur Persönlichkeit auf Grund der göttlichen Wesenheit des Menschen, nicht aber in dem magischen Hineinwirken einer ihm fremden göttlichen Persönlichkeit in ihn, die doch nichts anderes ist, als das religiöse Ideal des Menschen, welches dieser auf eine geschichtliche Gestalt hinausprojiziert hat, um sich dadurch der „Wirklichkeit" dieses Ideales zu versichern. Es ist nicht wahr, daß es dem religiösen Bewußtsein „wesentlich" ist, sein Ideal in vermenschlichter Gestalt aus sich hinauszuschauen, und daß darum der historische Jesus für das religiöse Leben unentbehrlich ist. Wäre es wahr, so wäre die Religion grundsätzlich außerstande, sich über die mythische Sphäre der Äußerlichkeit und sinnlichen Anschaulichkeit ihrer Götter zu erheben, wovon sie ausgeht, und die zu überwinden und immer mehr in die eigene Innerlichkeit hereinzuarbeiten,

gerade das Wesen der religiösen Entwicklung ausmacht, so würde die Religion immer nur eine niedrige Provinz im menschlichen Geistesleben einnehmen und wäre sie in demselben Augenblicke überwunden, wo das Fiktive jener Projektion und Verselbständigung des eigensten wahren Selbst durchschaut wäre. Nur dem Christentum ist es wesentlich, den Gott im Menschen in einen Gott außerhalb des Menschen, in die „einzigartige“ Persönlichkeit eines historischen Gottmenschen umzudeuten, und zwar weil es noch mit einem Fuße im religiösen Naturalismus und der Mythologie darinsteckt und die geschichtlichen Umstände es seinerzeit dazu veranlaßt haben, jene Umdeutung und Verfälschung des Begriffes der Gottmenschheit vorzunehmen.

Das Leben der Welt als Gottes Leben; die kampferfüllte und leidvolle Entwicklung der Menschheit als göttliche Kampfes- und Passionsgeschichte; der Weltprozeß als der Prozeß eines Gottes, der in jedem einzelnen Geschöpfe ringt, leidet, siegt und stirbt, um im religiösen Bewußtsein des Menschen die Schranken der Endlichkeit zu überwinden und seinen dereinstigen Triumph über das gesamte Weltleid vorwegzunehmen: das ist die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre. In diesem Sinne den Grundgedanken erneuern, aus dem das Christentum hervorgegangen, und der unabhängig ist von aller geschichtlichen Beziehung, das heißt wirklich auf den „Ausgangspunkt“ dieser Religion zurückgehen. Der Protestantismus hingegen, der die Religion des Paulus verwirft und die Evangelien zur Grundlage seines Glaubens erhebt, geht damit nicht hinter die Entwicklung des Christentums zur Kirche, auf den Ursprung des Christentums zurück, sondern bleibt innerhalb dieser Entwicklung stehen und täuscht sich selbst, wenn er meint, vom Standpunkte des Evangeliums aus die Kirche überwinden zu können.[1]

[1] Vgl. mein Werk: Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes, in welchem der Versuch gemacht ist, die gesamte religiöse Weltanschauung in dem angeführten Sinne durchzubilden.

Bei einer solchen Umdeutung und Weiterbildung des christlichen Erlösungsgedankens wird die „historische Kontinuität“ ebenso entschieden gewahrt, wie bei der einseitigen Vergeschichtlichung jenes Gedankens von seiten des liberalen Protestantismus. Was ihr entgegensteht, das ist einerseits der ganz unhistorische Glaube an einen historischen Jesus und andererseits das Vorurteil gegen den „immanenten Gott“, d. h. gegen den Pantheismus. Allein dieses Vorurteil gründet sich ja selbst nur auf jene Fiktion eines historischen „Mittlers“ und die darin enthaltene Voraussetzung einer dualistischen Getrenntheit der Welt und Gottes. Wenn die Vertreter des monistischen Gedankens, die vor kurzem sich zu organisieren angefangen haben, sich über die Bedeutung jenes Gedankens erst einmal klarer geworden sein werden, als sie es gegenwärtig meist noch sind, wenn sie dahin gelangt sein werden, einzusehen, daß die wahre Einheitslehre nur Alleinheitslehre, ein idealistischer Monismus im Gegensatze zu dem heute noch überwiegenden naturalistischen Monismus im Sinne eines Haeckel sein kann, ein Monismus, der die Existenz eines Gottes nicht aus-, sondern einschließt, wenn damit ihre gegenwärtige unfruchtbare Verneinung aller Religion sich zu einer positiven, auch religiös vollgültigen Weltanschauung vertieft haben wird, dann, aber auch erst dann werden sie der Kirche wirklich Abbruch tun und wird die heute noch in ihren Kinderschuhen steckende monistische Bewegung zu einer inneren Gesundung und Erneuerung unseres gesamten geistigen Lebens führen können. Es gehört wahrlich viel Kurzsichtigkeit von seiten der Vertreter eines rein geschichtlichen Christentums dazu, um zu wähnen, der geistentleerte, dürftige Glaube an den persönlichen oder, wie man sich heute lieber vorsichtiger ausdrückt, den „lebendigen“ Gott, an Freiheit und Unsterblichkeit, gestützt auf die Autorität der „einzigartigen“ Persönlichkeit eines vor zweitausend Jahren gestorbenen Menschen Jesus, werde imstande sein, das religiöse Bedürfnis auf die Dauer zu befriedigen, auch dann noch, wenn der heute noch überall mit hineinspielende Gedanke an die einstige Erlösungsmetaphy-

sik und die hierauf sich gründende fromme Stimmung erst einmal gänzlich ausgeschaltet sein werden. Je früher die Christen durch Verzicht auf ihren Aberglauben an einen historischen Jesus und die Monisten durch die Preisgabe ihres ebenso verhängnisvollen Aberglaubens an die alleinige Realität des Stoffes und die alleinseligmachende Wahrheit des naturwissenschaftlichen Mechanismus zu einer gegenseitigen Versöhnung reif sein werden, desto besser wird es für beide sein, desto eher ist zu hoffen, daß die drohende völlige Versandung des religiösen Bewußtseins noch rechtzeitig abgewendet werden und damit die europäische Kulturmenschheit vor dem Verluste ihres geistigen Schwergewichtes bewahrt bleiben wird, dem sie heute von allen Seiten scheinbar unaufhaltsam zusteuert. Es gibt gegenwärtig gar keine andere Möglichkeit, als entweder ruhig zuzusehen, wie die täglich immer mächtiger anschwellende naturalistische Flutwelle auch die letzten Reste einer religiösen Denkweise hinwegschwemmt, oder aber das verglimmende Feuer der Religion auf den Boden des Pantheismus, in eine von aller kirchlichen Bevormundung unabhängige Religion hinüberzuretten. Die Zeit des dualistischen Theismus ist abgelaufen. In dem Streben nach Monismus begegnen sich gegenwärtig alle fortgeschrittenen Geister auf den verschiedensten Gebieten. Dies Streben ist so tief begründet und so wohlberechtigt, daß die Kirche zu allerletzt imstande sein wird, es auf die Dauer zu unterdrücken.[1] Das Haupthindernis einer monistischen Religion und Weltanschauung aber ist der mit keiner Vernunft und Geschichte vereinbare Glaube an die geschichtliche Wirklichkeit einer „einzigartigen", vorbildlichen und unübertrefflichen Erlöserpersönlichkeit.

[1] Vgl.: Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. 2 Bde. 1908.

NACHTRAG

Zu S. III, Z. 3 als Absatz: In Italien hat Milesbo (Emilio Bossi) die Ungeschichtlichkeit Jesu zu erweisen versucht in seinem Buche „Gesù Cristo non è mai esistito“ (1904).

S. V, Z. 13 als Fußnote: Das Verhalten der Theologen gegenüber Smith ist ein sehr eigentümliches. Während man sich vor dem Erscheinen der „Christusmythe“ wenig um ihn bekümmert hatte, ist es jetzt auf einmal üblich geworden, über sein Werk schlechtweg den Stab zu brechen, es als ein „nicht ernst zu nehmendes“ hinzustellen und sich schadenfroh darüber die Hände zu reiben, daß ich auf dieses „Machwerk“ „hereingefallen“ sei. Ja, Gunkel und Weinel werfen Smith nicht bloß völlige Unkenntnis des Hebräischen und der Quellen, sondern auch „grobe Unwissenheit“ und krassen Dilettantismus vor. (Vgl. Weinel: „Ist das ‚liberale‘ Jesusbild widerlegt?“ (95 f.). Das steht in merkwürdigem Widerspruche zu der Hochachtung, mit welcher Schmiedel in seiner Vorrede von jenem spricht. Denn dieser gesteht, daß er die „wissenschaftliche Ausrüstung“ und „Arbeitsweise“ von Smith „seit einiger Zeit kennen und schätzen gelernt habe“ (a. a. O. VIII). Er spricht von seinem „günstigen Urteil“ über ihn, von der „geschickten“ Art, wie Smith seine Ideen vertritt (ebd.), ja, er schreibt geradezu, daß der Leser in Professor Smith einen Mann finden würde, „den zu widerlegen wirklich nicht so leicht ist“. Schon die theologischen Kenntnisse dieses Mathematikers stehen keineswegs jedem Theologen, auch nicht jedem streng wissenschaftlich arbeitenden, zu Gebote. Noch überraschender jedoch ist die Kunst seiner wissenschaftlichen Methode, die bei noch so kühnen Kombinationen doch immer den Eindruck eines wohlfundierten Baues macht, der ganz nach denselben Grundsätzen errichtet ist, wie die anerkanntesten Beweisführungen (V). Schmiedel bemerkt, daß er zwar seinerseits die Resultate von Smith in allen Hauptpunkten bekämpfen werde, dies jedoch seiner Wertschätzung der „anregenden“ und in der von ihm beschriebenen Weise „fördernden“ Arbeit von Smith keinen Eintrag

tue. Diese „beschriebene Weise“ der Förderung der Wissenschaft aber besteht nach Schmiedel darin, „zu ihrer Klärung beizutragen, zur Revision ihrer Fundamente aufzufordern und dabei eine kleinere oder größere Zurechtstellung derselben herbeizuführen“ (XI). Und nun vergleiche man hiermit das Urteil Weinels: „Es war von Schmiedel ein nicht bloß taktischer Fehler, daß er zu der deutschen Übersetzung von Smith eine Vorrede schrieb, in der er nicht nur behauptete, es sei nicht leicht, Smith zu widerlegen, sondern weiter, daß Smiths Kenntnisse „keineswegs jedem Theologen, auch nicht jedem streng wissenschaftlich arbeitenden, zu Gebote“ ständen, und in der er von der „Kunst seiner wissenschaftlichen Methode“ spricht. Das ist einfach falsch. Und es geschieht auch Schmiedel nur recht, wenn man ihn, trotzdem er sagt, daß er nichts von Smiths Konstruktion für richtig halte, überall als Eideshelfer aufruft“ (a. a. O. 13). Bei solchem Gegensatze in dem Urteile der „Fachmänner“ über Smith wird man es wahrlich dem „Laien“ nicht so schlimm anrechnen können, wenn er sich auf Smith als Gewährsmann beruft. Wenn dessen Werk so wertlos ist, wie die Theologen es neuerdings hinzustellen bemüht sind, warum haben sie sich darüber nicht schon längst geäußert? Warum haben sie gewartet, bis wir „Nichtfachmänner“, gestützt auf die Autorität eines Schmiedel, die Resultate von Smith in unserem Sinne zu benutzen uns erlaubt haben? Für mich persönlich war es einfach selbstverständlich, daß ich, wo ich alles sonstige Material zur Jesusfrage in einheitlicher Weise zusammenzuarbeiten bestrebt war, auch den Smithschen Ansichten ihre Stelle in meinem Buche anzuweisen hatte, indem ich es den Fachmännern überließ, das Richtige aus den vorgebrachten Hypothesen von dem Unhaltbaren auszuscheiden. Übrigens hat Schmiedel selbst inzwischen im „Protestantenblatte“ zu der Behauptung Weinels Stellung genommen und Smith insbesondere gegen den Vorwurf der mangelhaften semitischen Sprachkenntnisse in Schutz genommen (a. a. O. Nr. 17, 437 ff.).

S. X, Anm. Vgl. auch Pfleiderer: Das Christusbild des ur-

christlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung 1903, 6f. Auch hier wird darauf hingewiesen, daß die moderne wissenschaftliche Theologie bei ihrer Zeichnung der Christusgestalt nichts weniger als unbefangen verfahre, sondern aus dem neutestamentlichen Christusglauben „nur das, was der heutigen Denkart genehm ist, herausholt, um daraus — mit Hinwegsehen von allem anderen und Hinzusehen von vielem eigenen — ein Christusideal nach modernem Geschmack zu konstruieren". Pfleiderer erklärt es für eine „große Illusion", zu meinen, das in Werken, wie Harnacks „Wesen des Christentums", je nach der Eigenart ihrer Verfasser verschieden gezeichnete, doch immer mehr oder weniger modern stilisierte Christusbild sei das Ergebnis wissenschaftlicher Geschichtsforschung (!) und verhalte sich zum antiken Christusbild, wie die Wahrheit zum Irrtum. „Man sollte", sagt er, „so nüchtern und ehrlich sein, zuzugestehen, daß beide, das moderne und das antike Christusbild, gleichermaßen Schöpfungen des religiösen Gemeingeistes ihrer Zeit sind, entsprungen aus dem natürlichen Bedürfnis des Glaubens, sein eigentümliches Prinzip in einer typischen Gestalt zu fixieren und zu veranschaulichen; der Unterschied beider aber entspricht der Verschiedenheit der Zeiten: dort ein naiv-mythisches Epos, hier eine sentimental-reflektierte Romantik." In demselben Sinne charakterisiert auch Alb. Schweitzer die berühmte „Methode" der historischen Theologie als „ein fortgesetztes Experimentieren nach bestimmten Voraussetzungen, wobei der leitende Gedanke zuletzt auf einer Intuition beruht" (Von Reimarus bis Wrede 1906, 6). Ja, selbst Weinel, der dem Verfasser seine Methodelosigkeit und seinen Dilettantismus nicht höhnisch genug entgegenhalten kann, muß zugestehen, daß die gleichen Mängel, die nach seiner Meinung den Dilettantismus charakterisieren, sich ganz ebenso auch bei den hervorragendsten Vertretern der historischen Theologie, einem Wrede, einem Wellhausen, finden. Er wirft diesen beiden vor, daß bei ihren Untersuchungen „schwere allgemeine und methodische Fehler" vorliegen (21). Er rät Wellhausens Evan-

gelienkommentaren gegenüber „wegen ihrer schweren allgemeinen Mängel“ zur äußersten Vorsicht (26). Er hält Wrede entgegen, daß er konsequenterweise selbst zu den radikalen Dilettanten übergehen müßte (22). Er beschuldigt Schweitzer geradezu des Dilettantismus und blinder Voreingenommenheit, die fast jede literarische Besinnung vermissen lasse (25f.). Ja, er sieht sich angesichts der „dilettantischen Versuche“, den geschichtlichen Jesus überhaupt ganz zu leugnen, sogar zu dem Zugeständnis genötigt, daß die liberale Theologie sich künftig „vorsichtiger auszudrücken und die Methode religionsgeschichtlicher Vergleichung sicherer darzustellen lernen müsse“ (14). Er tadelt Gunkel, weil er das Christentum für eine synkretistische Religion erklärt hat, wegen Mangels an Vorsicht und Besonnenheit (ebd. f.), verlangt, daß die historischen Arbeiten der liberalen Theologie „in ihren Resultaten noch deutlicher, in ihren Methoden überzeugender werden“ müßten (16), daß die Methode, deren sie sich bedienen, vorläufig noch nicht sicher und klar genug sei, indem man „meistens von ihr in sehr ungenauen, wenn nicht irreführenden Ausdrücken gesprochen“ habe, und gesteht freimütig: „Wir haben augenscheinlich den Maßstab, nach dem wir Echtes und Unechtes in der Überlieferung scheiden, nicht so deutlich gemacht, daß er immer ganz sicher zu erkennen wäre“ (29). Nun, wenn die Dinge so liegen, so brauchen wir Nichttheologen den Vorwurf des Dilettantismus und der Methodelosigkeit gewiß nicht allzu tragisch zu nehmen, da es hiernach doch sehr den Anschein hat, als ob die historische Theologie, mit Ausnahme höchstens des Herrn Weinel, selbst keine sichere Methode hat.

S. XVI, Z. 8 hinter „zu machen“ füge hinzu: Im Gegenteil hat es nur dazu gedient, mir die Schwäche der gegnerischen Stellung noch mehr zu enthüllen, die noch viel größer ist, als ich dies selbst vorher angenommen hatte.

S. 21 streiche Z. 15 die Worte von „So führte“ bis „sōtēr“.

S. 23, Z. 10ff. lies: Nun sprechen manche Anzeichen dafür, daß Josua oder Jesus der Name war, unter welchem der er-

wartete Messias in gewissen jüdischen Sekten verehrt wurde. Sach. 3 wird Josua, der nach Esra 3, 2 die Juden ebenso aus der babylonischen Gefangenschaft in ihre alte Heimat zurückgeführt haben soll, wie der ältere Josua die Israeliten nach Kanaan, in das ihnen verheißene Land ihrer Väter, zurückbringt, vom „Engel des Herrn" als Hoherpriester eingekleidet und ihm der Bestand seines Priestertums verheißen, wenn er in Gottes Wegen gehe. Sach. 6, 9—15 wird der Hohepriester Josua zum Messias gekrönt und mit dem „Sproß" in Zusammenhang gebracht, unter welchem die Herrlichkeit des Gottesreiches sich verwirklichen wird. Zwar war unter dem Messias an dieser Stelle ursprünglich Serubabel, der Führer der Juden aus Davids Geschlecht, zu verstehen, in welchem der Prophet jenen „Sproß" glaubte erblicken zu dürfen, mit dem nach Jes. 11, 1 das Haus Davids wieder zur Herrschaft gelangen sollte. Da jedoch die großen, auf Serubabel gesetzten messianischen Hoffnungen sich nicht erfüllten, korrigierte man, und zwar noch vor der griechischen Bibelübersetzung, den Prophetentext in der Weise, daß man den Namen des Serubabel strich, den Plural 6, 12 in den Singular verwandelte und nun den Josua allein als den Gekrönten hinstellte, auf welchen damit auch die auf den Messias bezüglichen Verheißungen übergingen (Stade: Gesch. des Volkes Israel, 1888, II, 126 Anm; Hühn: Die messianischen Weissagungen des israel. Volkes, 1889, 62f).

Ebenda, Z. 3 von unten zu Anm. 3: Die unhistorische Natur des Josua wird auch von Stade zugestanden. Auch Stade rechnet ihn der ephraimitischen Sage zu, wobei er daran erinnert, daß die Samaritaner, anstatt unseres Buches Josua, ein apokryphisches Buch dieses Namens besaßen (Gesch. d. Volkes Israel, 1887, I, 64ff., 135). Das samaritanische Buch Josua (Chronicum Samaritanum, herausgegeben 1848) ist im 13. Jahrhundert in Ägypten in arabischer Sprache geschrieben und beruht auf einer alten, im 3. Jahrhundert v. Chr. verfaßten Schrift mit Erzählungen, die zum Teil nicht in unserm Buche Josua stehen.

S. 25, Z. 11 lies: sondern eben nur den Heiland und Er-

retter bezeichnet, also mit Christus als Erlöserkönig gleichbedeutend ist. Hierzu als Fußnote: Dies ist kürzlich von Gunkel gelegentlich der Darmstädter Diskussion über die „Christusmythe" bestritten worden. Nach Gunkel und Weinel (a. a. O. 96) ist Jesus ein bloßer Personenname, der ein Bekenntnis zu Jahve enthält und soviel wie „Jahve ist Rettung", „Jah-Hilfe", bedeutet. Eben dies aber hatte ich schon selbst in der ersten Auflage der „Christusmythe" behauptet und lediglich zur Erläuterung den Namen im Sinne unseres „Gotthilf" wiedergegeben. Was soll also durch die Bestreitung jener Angabe bewiesen werden? „Niemals," ruft Weinel aus, „konnte ein Jude daran zweifeln, daß es sich bei diesem Namen nur um diesen einen Gott handele, niemals um einen anderen allgemeinen Gott" (ebd.). Aber wo ist gesagt, daß der Name Josua auf einen „allgemeinen" oder gar „fremden" Gott abziele, wie Gunkel mir untergeschoben hat? Habe ich doch Josua auf eine Stufe mit dem „Engel oder Angesicht des Herrn", dem rabbinischen Metatron (Logos) gestellt, d. h. ihn für ein göttliches Mittelwesen, eine Offenbarungsform, einen irdischen Repräsentanten des transzendenten Jahve ausgegeben und nur dies behauptet, daß er ursprünglich ein alter ephraimitischer Sonnengott gewesen sei. Daß der Name aber wirklich als Personenname zugleich eine allgemeine, und zwar messianische Bedeutung hat, das bezeugt nicht bloß Epiphanius (a. a. O.), sondern beweist auch Matth. 1, 21, wo es heißt: „Sie wird einen Sohn gebären, den sollst du Jesus nennen, denn er wird sein Volk erretten (sôsei) von seinen Sünden." Vgl. Zahn: Evg. d. Matth. 1903, 75ff. Im zweiten Buche der Makkabäer Kap. 4 begegnet uns ein Josua (Jesus), der Sohn des Hohenpriesters Simon und Bruder des Onias, der es mit den Griechen hält und sich als Hellenist Jason nennt. Jason (Jasion oder Jasios) bedeutet aber ganz sicher nichts anderes als den Arzt, Heiland und Erretter. (Vgl. Usener: Götternamen 1893, 156f.). Sind nun die Namen Christus und Jesus in diesem Sinne tatsächlich gleichbedeutend, und hat es, wie nach Gunkel selbst nicht zweifelhaft sein kann, schon vor dem „historischen" Jesus in apokalyptisch beein-

flußten jüdischen Sekten einen Glauben an Christus als eine Art göttlichen Wesens gegeben, so erscheint damit auch der vorchristliche Jesusgott erwiesen. Man beachte auch die bedeutsame Tatsache, daß dreimal an den entscheidenden Wendepunkten in der Geschichte des israelitischen Volkes ein Josua vorkommt, der sein Volk in die ihm verheißene Heimat, nach Kanaan, Jerusalem und ins Gottesreich, ins „neue Jerusalem", hineinführt!

Ebenda, Z. 7 v. u. streiche von „Nun heißt" bis „zu verstehen sein sollen" auf S. 26, Z. 8.

Ebenda, Z. 8 v. u. hinter „Ärzte" ließ: nämlich Jasios oder Jason, der Schüler des heilkundigen Chiron.

Ebenda ließ Z. 28 v. u. Anm.: Daß die hier vorgetragene Hypothese von Smith nach der sprachlichen Seite durchaus zulässig ist, ist neuerdings von Schmiedel gegenüber einem Weinel behauptet worden. (Protestantenbl. 1910, Nr. 17, 438).

S. 27, Z. 13 streiche von „dessen Hinzufügung" bis „erklären" und lies statt dessen: das urkundlich mit Sicherheit erst vom vierten Jahrhundert an (bei Eusebius, Hieronymus und Epiphanius) bezeugt ist. Oder wo sonst nennt sich eine Sekte nach dem Geburtsort ihres Stifters?

Ebenda, Z. 24 lies: „lassen" statt „läßt".

S. 28, Z. 9 lies: wird der Hohepriester Josua mit dem „Zweig" (Zemah) in Zusammenhang gebracht.

S. 30, Z. 3 v. u. hinter Apg. 3, 16, füge ein: Jakob. 5, 14f.

S. 34, Z. 1 v. u. lies: „hilf mir aus der Wildochsen Hörner" und streiche den folgenden Satz.

S. 44, Z. 5 füge ein: Ist doch auch Dan. 9, 26 von einem sterbenden Christus die Rede!

S. 45, Anm. 1 lies „260" statt „230" und füge ein: Lützelberger: Die kirchl. Tradition über den Apostel Johannes u. s. Schriften, 1840, 224—229.

S. 47, Z. 3 v. u. streiche den Satz: „Der Ritus der Beschneidung" usw.

S. 65, Z. 30 lies: „daß die Sonne innerhalb eines gewissen Weltzeitalters (etwa von 3000 bis 800 v. Chr.) beim Frühlingsanfang durch das Tierkreiszeichen des Stieres geht" usw.

S. 83, Z. 15 lies: „voller Dunkelheiten und Widersprüche, wie besonders Strauß sie aufgedeckt hat".

S. 86, Z. 7 lies „333" statt „535" u. streiche die übrigen Zahlen.

S. 87, Z. 13 v. u. streiche von „allem Anscheine nach" bis „wußten" und lies: daß die Johannesjünger noch einer besonderen Unterweisung und einer neuen Taufe „im Namen des Herrn Jesus" zum Empfang des hl. Geistes bedurften, um in die Christengemeinde aufgenommen zu werden. Streiche den Hinweis auf Smith.

S. 91, Z. 19 streiche den Satz von „Bedeutet" bis „die Namen" und lies: In der Mazdareligion hießen die ersten Sterblichen Meschia und Meschiane usw. Die Juden stellten den Messias usw. Adam aber heißt gleichfalls Mensch.

S. 92, Z. 14 v. u. lies: führt auch.

S. 98, Z. 27 hinter „holen" füge als Anmerkung hinzu: „Es verdient, hervorgehoben zu werden, daß auch der Hohepriester Josua an der Spitze von 12 Ältesten nach Jerusalem zurückkehrt (Esr. 2, 2, Nehem. 7, 7. Vgl. Stade, Gesch. d. Volkes Israel II, 102).

S. 99 streiche den Satz: „Der Name" usw. bis „Heilgott".

S. 104, Z. 7 lies: eintritt, mit dem sie infolgedessen nach astrologischer Anschauungsweise verschmilzt, und welches gleichsam von ihr „verbrannt" wird.

S. 124, Z. 10: Es beweist nur die Verlegenheit der Theologen in der ganzen Frage, wenn man neuerdings behauptet, Paulus müsse, entgegen seinen eigenen Versicherungen, (Gal. 1), den historischen Jesus sogar persönlich gekannt haben, weil er andernfalls in der Damaskusstunde die Züge und die Stimme des verklärten Christus als solche nicht hätte erkennen können, wenn ihm diese nicht schon anderweitig bekannt gewesen wären (!). Mit demselben Rechte könnte man behaupten, auch die Heiden, die Erscheinungen ihrer Götter hatten, müßten diese vorher persönlich gekannt haben, da sie ja sonst nicht hätten wissen können, daß Zeus oder Athene oder sonst irgendein bestimmter Gott ihnen erschienen sei. Die Apostelgeschichte berichtet nur von einer Lichterscheinung, die Paulus gehabt, und einer Stimme, die ihm

zugerufen habe: „Saul, warum verfolgst du mich?" Ob es wirklich der angeführten Annahme bedarf, um zu erklären, daß der Jesusverfolger Paulus die Stimme und Erscheinung auf Jesus bezog?

Ebenda, Z. 22 hinter „Stelle" füge ein: (5—11).

S. 125, Z. 1 hinter „offenbaren" lies die Fußnote: Gegenwärtig versucht man das Gegenteil mit Berufung auf 2. Kor. 5, 16 zu erweisen, wo es heißt: „Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleisch. Und ob wir auch Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so." Die Stelle ist ein Gegenstand der verschiedensten Erklärungen gewesen. Nach Baur soll sich der „Christus nach dem Fleisch" auf den Messias des Judentums beziehen, den erwarteten König und irdischen Erretter der Juden aus der politischen und sozialen Bedrängnis, an den auch Paulus früher glaubte, und der Sinn der angeführten Worte soll darin bestehen, daß diese sinnlich-irdische Vorstellung des Messias bei ihm nunmehr durch die geistige Auffassung überwunden sei (Die Christuspartei in der kor. Gemeinde. Tüb. Ztschr. 1831, 4. Heft, 90). Nach Heinrici bringt das „wenn wir gekannt haben" „nicht eine positive Aussage über eine Betrachtungsweise, die einst sein Urteil über Christus bestimmt hat, sondern ein hypothetisches Moment, das eine falsche Betrachtungsweise ausschließt, ohne über seine Wirklichkeit etwas zu bestimmen" (Komment. 289). Nach Beyschlag soll die Stelle so zu verstehen sein, daß Paulus Jesum während seines irdischen Lebens zu Jerusalem gesehen habe. Indessen ist bei Paulus nicht von einem bloßen Sehen, sondern vielmehr von einem Kennen die Rede. Alle diese verschiedenen Auffassungen weist Lütgert mit dem Hinweis darauf ab, daß die Worte „nach dem Fleisch" sich nicht auf Christus, sondern auf das Verbum beziehen. „Der Apostel kennt niemanden mehr „fleischlicherweise" und so auch Jesum nicht mehr. Früher war sein Erkennen Christi ein fleischliches. Er hatte damals noch nicht den Geist Gottes, der ihn befähigte, in Jesus Gottes Sohn zu sehen. Paulus wehrt sich also nicht gegen Judaisten, die ihm eine persön-

liche Bekanntschaft mit Jesus absprechen, sondern gegen Pneumatiker, die ihm eine pneumatische Erkenntnis Jesu absprechen (Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908, 55—58).

S. 126, Z. 3 hinter „dient" lies die Fußnote: Nach Ansicht der holländischen Theologenschule, der sich Schläger in seinem Aufsatz „Das Wort kürios (Herr) in seiner Beziehung auf Gott oder Jesus Christus" (Theol. Tijdschrift 33, 1899, Heft 1) anschließt, stammt auch diese Erwähnung der „Brüder des Herrn" nicht von Paulus her, wie denn nach Schläger überhaupt alle Stellen in 1. Kor. interpoliert sind, die unter der Bezeichnung kürios von Christus reden. „Missionsreisen von Brüdern Jesu sind uns sonst nicht bekannt und auch an und für sich unwahrscheinlich" (a.a.O. 46; vgl. auch Steck: a. a. O. 272f.).

S. 127, Z. 2 hinter „lassen" lies die Fußnote: Dies ist tatsächlich die Ansicht der holländischen Theologenschule. Vgl. Schläger: a. a. O. 46.

S. 128, Z. 6 lies: (v. 23—32).

Ebd. Z. 9 v. u. hinter „296" füge ein: In Übereinstimmung mit den Holländern nimmt auch Schläger an und bringt hierfür gewichtige Gründe vor, daß 1. Kor. 11, 23—32 eine Interpolation ist. „Nach unserer Meinung", sagt er, „spricht sich in den Eingangsworten ‚Denn ich habe es von dem Herrn empfangen' dasselbe Bestreben aus, wie in 7, 10 und 9, 14, wahrscheinlich auch das Bestreben ein und desselben Interpolators, kirchliche Verordnungen und Einrichtungen auf die Autorität des Herrn, des kürios, zurückzuführen. In allen drei Fällen, wo an ihn erinnert wird, heißt er ‚der Herr', gewiß eine beachtenswerte Tatsache im Vergleich mit den sonstigen Benennungen." Auch Schläger weist darauf hin, daß wir mit V. 32 einen ausgezeichnet guten Anschluß an V. 22 erhalten, während jetzt der logische Zusammenhang durch die Einschaltung des Abendmahlsberichtes in unnatürlicher Weise zerstört ist. Ein äußerer Beweis für die Einschaltung von 23—32 liegt nach Schläger übrigens auch darin, daß V. 33, wie V. 22, die Korinther in der zweiten

Person anredet, während V. 31 und 32 die erste Person pluralis steht (a. a. O. 41 f.). Es ist angesichts dieser offenkundigen Tatsachen schwer verständlich, wie die deutschen Theologen mit solcher Entschiedenheit auf die Echtheit der Stelle bestehen können und denjenigen, welche sie bestreiten, „Mangel an Methode“ vorwerfen. Mit Recht heißt es demgegenüber bei Schläger: „Beziehungen auf Worte und Tatsachen aus dem Leben des geschichtlichen Jesus sind in den paulinischen Schriften so vereinzelt, daß wir bei jeder solchen Erwähnung die Frage stellen, dürfen und müssen, ob nicht die Reflexion einer späteren Zeit, die sich schon auf die Evangelienliteratur stützte, die Autorität Jesu in den Text gebracht hat“ (Schläger: a. a. O. 36). Auch die kritischen Theologen sind überzeugt, daß die Schriften des Neuen Testaments in ausgedehntester Weise bearbeitet, in kirchlichem Sinne zurechtgemacht und vielfach interpoliert sind. Weist aber ein anderer vor der Öffentlichkeit hierauf hin und erlaubt auch er sich, die Echtheit einer Stelle anzuzweifeln, so erheben sie ein großes Geschrei und beschuldigen ihn, willkürlich mit dem Texte umzuspringen; als ob es auch nur eine einzige derartige Stelle gäbe, über welche die Ansichten der Kritiker nicht auseinandergingen!

S. 129, Z. 18 v. u. hinter „dar“ füge ein: So heißt es bei den Rabbinen in Anklang an Röm. 13, 8ff. und Gal. 5, 14, die Holtzmann auf Matth. 7, 12 zurückführt: „Was dir mißfällt, das füge auch nicht deinem Nebenmenschen zu; dies ist unsere ganze Lehre.“ Röm. 13, 7 findet seine Parallele nicht bloß bei Matth. 22, 21, sondern ebenso im Talmud, wo es heißt: „Jeglicher ist verpflichtet, gegen Gott seine Verbindlichkeiten mit derselben Gewissenhaftigkeit zu erfüllen, wie gegen die Menschen. Gebe Gott, was ihm gebührt, denn alles, was du hast, ist von ihm.“ Röm. 12, 21 lautet im Sanhedrin: „Besser ist es, verfolgt zu werden, als selbst zu verfolgen, besser, von anderen geschmäht zu werden, als selbst zu lästern.“ Der Ausspruch braucht daher nicht notwendig auf Matth. 5, 39 und 44 zurückzugehen, ja, die letztgenannte Stelle kommt sogar in den maßgebenden Handschriften, dem

Codex Sinaiticus und Vaticanus, überhaupt nicht vor. Die Redewendung vom „Berge versetzen“ (1. Kor. 13, 2) ist allgemein rabbinisch, um die Kraft des Vortrags eines Lehrers zu rühmen, und konnte leicht auch auf die Kraft des Glaubens bezogen werden. So war auch die Wendung Mark. 9, 50 „Habt Salz bei euch und habt Frieden untereinander“, woran Röm. 12, 18 erinnern soll, eine bekannte rabbinische Redensart. Matth. 5, 39f., das an Kor. 6, 7 anklingen soll, lautet im Talmud: „Verlangt jemand deinen Esel, so gib ihm auch den Sattel dazu.“ Matth. 7, 1—5, worauf Röm. 2, 1 und 14, 4 zurückgehen soll, erinnert zugleich an das talmudische „Wer von seinem Nächsten vorteilhaft denkt, bewirkt, daß auch über ihn billige Urteile vernommen werden.“ „Urteile nur Gutes von deinem Nächsten.“ „Wie einer mißt, mit demselben Maße wird ihm auch gemessen.“ Röm. 14, 13 und 1. Kor. 8, 7—13 braucht nicht notwendig eine Anspielung auf Jesu zarte Rücksicht gegen diejenigen zu sein, die durch Ärgernis verdorben werden, denn im Talmud heißt es: „Besser wäre es, die Bösgesinnten wären blind geboren, damit sie kein Übel in die Welt brächten“ (vgl. hierzu Nork: „Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen“ 1839). Und sollte wirklich der stehende Ausdruck des Eingangsgrußes bei Paulus „Von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus“ das Bekenntnis zu dem von Jesus verkündigten „Vatergott“ enthalten? Allein der Zusammenhang des göttlichen Sohnes und Heilbringers mit dem „Vatergotte“ ist eine allgemeine mythologische Formel, die in allen verschiedenen Religionen wiederkehrt — man denke an das Verhältnis von Marduk zu Ea, von Herakles zu Zeus, von Mithra zu Ormuzd, von Balder zu Odin usw.

S. 130, Z. 2 lies „und“ statt „oder“.

S. 132, Z. 1 v. u. füge hinzu: Nun haben wir schon früher gesehen (S. 25), daß der Ausdruck Christus mit Jesus nahezu gleichbedeutend ist. Es ist daher auch gar nicht notwendig anzunehmen, wie Gunkel dies in der Darmstädter Diskussion behauptet hat, daß Paulus, wenn er von „Jesus“ spricht,

hiermit eine historische Figur bezeuge, weil Jesus zugleich ein Personenname ist. Jesus Christus ist ganz einfach nur ein doppelter Ausdruck für einen und denselben Begriff, nämlich für denjenigen des Messias, Heilandes, Arztes und Erlösers, und es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß, wie Smith vermutet, die Gegensätze in der Messiasauffassung zweier verschiedener Sekten oder Gedankenkreise in der Nebeneinanderstellung beider Namen ihren Ausgleich gefunden haben.

S. 136, Z. 30 streiche von „Hier wurde" bis „Rettung werden" auf S. 137 und fahre ohne Absatz fort: „Zu Antiochia aber soll" usw.

S. 137, Z. 24 lies hinter „Adoniskultus" die Fußnote: Vgl. Zimmern: Zum Streit um die „Christusmythe" 23.

Ebenda. Zu Anm. 1 füge hinzu: Vgl. hierzu Hosea 6, 2 und Maurenbrecher: Von Nazareth nach Golgatha (1909), 61 ff.

S. 141, Z. 32: Immer wieder pflegt der Einwand erhoben zu werden, Paulus müsse deshalb an Jesus als historisches Individuum gedacht haben, weil er ihn als den leiblichen Nachkommen Davids bezeichnet und ihn „vom Weibe geboren" werden läßt (Gal. 4, 4). Aber von wem sollte er denn sonst geboren sein? Vgl. übrigens Hiob 14, 1. Die Hervorhebung der Geburt vom Weibe, sowie überhaupt die Unterstreichung der Menschheit Jesu von Seiten des Apostels ist gegen die Gnostiker in der korinthischen Gemeinde gerichtet, beweist jedoch nichts, gar nichts für einen historischen Jesus. Und gehörte nicht die Abstammung von David zu den traditionellen Eigentümlichkeiten des Messias, die Paulus von Jesus aussagen konnte, ohne damit gerade auf einen wirklichen Nachkommen Davids abzuzielen? Noch weniger aber beweist es, wenn Paulus Gal. 3, 1 den Galatern vorhält, daß ihnen doch der gekreuzigte Christus „vor die Augen gemalt" sei; man müßte denn etwa auch behaupten wollen, daß es einen leibhaftigen Teufel und eine Hölle gäbe, weil diese den Gläubigen von ihren „Seelsorgern" in der Predigt vor die Augen gemalt werden.

S. 161, Z. 19 v. u. hinter „übrigens auch" füge ein: „Joel 3, 1 und Jes. 28, 11 sowie".

S. 165, Z. 10 zu „Notiz“ setze als Fußnote hinzu: Über den geringen Wert der Aussage des Papias vgl. Gfrörer: Die heilige Sage I, 1838, 3—23, sowie Lützelberger: Die kirchl. Tradition über den Apostel Johannes, 76—93. Die ganze Nachricht, wonach Markus den wesentlichen Inhalt des nach ihm benannten Evangeliums von Petrus empfangen haben soll, geht auf 1 Petr. 5, 13 zurück und dient lediglich dem Zwecke, den Geschichtswert des Markusevangeliums zu erhöhen. „Da man das erste Evangelium für ein Werk des Apostels Matthäus, das zweite (Lukas) für die Arbeit eines Gehilfen Pauli hielt, so lag es sehr nahe, auch dem dritten (Markus) zum mindesten einen gleichen Ursprung zuzuschreiben, wie dem zweiten, d. h. dasselbe in ähnlicher Weise auf Petrus zurückzuführen, weil es natürlich scheinen mußte, daß der längst entschlafene Apostelfürst so gut sein eigenes, ihm geweihtes Evangelium habe, wie Paulus. Die Stelle 1 Petrus 5, 13 ‚Es grüßt euch mein Sohn Markus‘ gab einen trefflichen Anlaß, dem Buche einen Namen zu geben.“ (Gfrörer: a. a. O. 15. Vgl. auch Brandt: Die evangelische Geschichte u. d. Ursprung des Christentums, 1893, 535f.)

S. 169, Z. 1 v. u. hinter „widersprechen (a. a. O. 219ff.)“ füge hinzu: so vor allem der Umstand, daß die sämtlichen übrigen frühchristlichen Schriften, die dem ersten Jahrhundert angehören, wie der Brief des Barnabas und der Hirte des Hermas, offenbar noch nichts von ihnen wissen. Im Barnabasbrief, der um 96 geschrieben sein soll, heißt es, daß Jesus seine eigenen Apostel, die sein Evangelium verkündigen sollten, „als Menschen unter allen die schlechtesten“ erwählte, „um zu zeigen, daß er nicht gekommen sei, die Gerechten, sondern die Sünder zur Buße zu rufen“ (cap. 4). Mit Recht bemerkt hierzu Lützelberger: „Das ist mehr, als selbst unsere Evangelien tun. Denn diese begnügen sich doch damit, zum Beweise, daß Jesus nicht für die Gerechten gekommen sei, ihn mit Zöllnern essen und von Sünderinnen salben zu lassen; aber hier müssen sogar die Apostel sich bequemen, die ärgsten Sünder zu werden, damit an ihnen die Gnade recht hervorleuchte. Diese Stelle hat doch gewiß we-

der ein Apostel noch ein Apostelschüler geschrieben, und ebenso ist sie nicht nach unseren Evangelien geschrieben, sondern in einer Zeit, wo die gelehrten Meister der Kirche noch freie Hand hatten, ihren Geist und ihren Witz walten zu lassen in Gestaltung der evangelischen Geschichte." (Die hist. Tradition, 263f.) Aber auch der sog. Clemensbrief, der um dieselbe Zeit geschrieben sein soll, schweigt sich noch über die Evangelien aus, während die „Lehre der zwölf Apostel", die vielleicht gleichfalls in das Ende des ersten Jahrhunderts zurückreicht, zwar Worte Christi anführt, die auch in den Evangelien stehen, jedoch nicht als Aussprüche Jesu. Übrigens ist die Zwölfapostellehre auch nach Harnack die christliche Überarbeitung einer ursprünglich jüdischen Grundschrift, woraus zu schließen sein dürfte, daß ihre Christusworte dem gleichen jüdischen Gedankenkreise entstammen, aus welchem auch die Evangelien sie entnommen haben. (Vgl. Lützelberger a. a. O. 259—271.)

S. 179, Z. 8 v. u. streiche die Worte von „und beweist" bis „Petruslegende 44ff." und füge hinter „nicht fest" hinzu: und ist seit seiner ersten Veröffentlichung im Jahre 1633 bis auf die Gegenwart von namhaften Forschern, wie Semler, Baur, Schwegler, Volkmar, Keim u. a. entschieden bestritten worden. Was aber usw.

Ebenda, Z. 1 v. u. hinter „anzurufen" füge hinzu: Herr v. Soden, der Robertson durch den Zusatz „nicht der Berühmte" meint charakterisieren zu müssen, nennt freilich Hochart „einen in Deutschland ganz unbekannten Gelehrtennamen" (a. a. O. 11). So glauben auch seine theologischen Gesinnungsgenossen, die das Werk Hocharts offenbar ebensowenig, wie er, gelesen haben, dies als Argument gegen den „leichtfertigen" Franzosen verwenden zu können. Und das nennt sich „deutsche Wissenschaft"!

S. 180 Z. 1 zu „Christus" die Fußnote: v. Soden schreibt in seiner Entgegnung auf die „Christusmythe" ohne weiteres „Christus". Es steht aber „Chrestus" in den Handschriften! Chrestus, d. h. der Gute, ist ein häufig vorkommender Eigenname, Christus hingegen der angebliche historische

Stifter des Christentums. „Der Geschichtsschreiber des Kaisers", folgert v. Soden, „weiß also, daß sich der die Köpfe erhitzende Streit um eine bestimmte Persönlichkeit gedreht habe" (a. a. O. 10). Allein die Notiz des Sueton, daß die Unruhen der Juden „auf Anstiften" (impulsore Chresto) oder, wie v. Soden selbst es übersetzt, „unter der Führung" (!) jenes Chrestus stattgefunden, besagt doch nicht, daß es sich hierbei um den Chrestus gehandelt habe! Dies nur nebenbei, um die „Verläßlichkeit" der Angaben des Herrn v. Soden zu kennzeichnen.

Ebenda, Z. 20 füge hinzu: Neuerdings, wo Tacitus ein bischen ins Wanken geraten ist, pflegt auch wohl der Brief des Plinius an den Kaiser Trajan herangezogen und behauptet zu werden, daß hier der historische Jesus bezeugt sei. Nun ist aber in dem Briefe, der sich um die Frage dreht, wie Plinius, als Statthalter von Bithynien, sich den Christen gegenüber zu verhalten habe, natürlicherweise sehr viel von Christen die Rede, einmal auch von Christus, dem seine Anhänger „gleichwie einem Gotte (quasi deo)" wechselweise Hymnen singen. Allein von Jesus, als historischer Persönlichkeit, ist in dem ganzen Briefe nirgends die Rede, und ein „Quasigott", ein zwischen Mensch und Gott schillerndes Wesen, ist Christus ja bereits bei Paulus. Was soll also durch den Pliniusbrief für die Geschichtlichkeit Jesu bewiesen werden?

Ebenda Z. 27: Auch ein Joh. Weiß hat — den Zeitungsberichten zufolge — in seinen Christusvorträgen gelegentlich der Berliner Ferienkurse im März 1910 zugestanden, „daß für die Geschichtlichkeit Jesu absolut einwandsfreie Berichte aus der profanen Literatur bislang nicht nachgewiesen" seien. Ja, selbst ein orthodoxer Theologe, wie Kropatscheck, schreibt in der Kreuzzeitung (7. April 1910): „Es ist bekannt, daß die außerchristlichen Schriftsteller in höchst auffallender Weise (!) die Erscheinung Christi ignorieren. Die paar kleinen Notizen bei Tacitus, Sueton u. a. sind rasch aufgezählt. Während wir von ihm unsere Zeitrechnung datieren, hat seine Erscheinung auf die zeitgenössischen großen Historiker noch gar keinen Eindruck ge-

macht. Der Talmud bringt ein häßliches Zerrbild seiner Erscheinung, das keinen geschichtlichen Wert hat. Der jüdische Historiker Flavius Josephus, von dem man in erster Linie Auskunft erwarten könnte, schweigt sich aus. Wir sind auf unsere Evangelien angewiesen, da auch Paulus über das Leben Jesu wenig sagt, und es ist verständlich, daß immer wieder die Versuche auftauchen, ihn als historische Persönlichkeit ganz aus der Vergangenheit zu streichen." Am wenigsten verfängt hiergegen wohl der Einwand, daß die Profanschriftsteller, wenn sie denn schon Jesu geschichtliche Existenz nicht positiv bezeugen, sie doch auch nie in Zweifel gezogen haben. Denn die Schriften, die man hierbei im Auge hat, nämlich das Gespräch des Justinus mit dem Juden Trypho, sowie die Streitschrift des Celsus gegen das Christentum, gehören beide erst der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, während die bezüglichen Stellen im Talmud vermutlich noch später sind und alle diese Stellen sich nur einfach auf die Überlieferung stützen. Dieser Beweis aus dem Stillschweigen ist somit in Wahrheit keiner. Vielmehr wäre gerade dies zu erklären, warum das ganze erste Jahrhundert von Jesus als historischer Persönlichkeit nichts zu wissen scheint.

Ebenda Z. 4 v. u. hinter „Reclam 276" füge hinzu: Vgl. auch Arnold: Die neronische Christenverfolgung. Eine historische Untersuchung zur Geschichte d. ältesten Kirche, 1888. Der Verfasser hält zwar an der Echtheit der Tacitusstelle fest, setzt diese aber doch eigentlich mehr voraus, als daß er sie wirklich zu erweisen versuchte, während auch er im einzelnen mehrfache Bedenken gegen die Richtigkeit der Taciteischen Darstellung äußert und im übrigen vor allem bemüht ist, falsche Folgerungen, die sich an jene Stelle knüpfen, wie den Zusammenhang der neronischen Verfolgung mit der Apokalypse, abzuweisen. Die naheliegende Möglichkeit, daß die Verfolgung tatsächlich stattgefunden haben, aber wenigstens der oben angeführte Satz des Tacitus ein christlicher Einschub sein könnte, wird von Arnold nicht einmal ins Auge gefaßt.

S. 182, Z. 24 hinter „wurde" füge ein: Bis dahin, nämlich bis zur Taufe Jesu, erfahren wir nichts über dessen Leben. So springt auch Jes. 53, 2 von der frühesten Jugend („Er wuchs auf wie ein kleines Reis, wie ein Wurzelschoß aus dürrem Lande, unansehnlich, unscheinbar, von niemand beachtet, von niemand geschätzt") sofort zum Leiden und dem Sterben des Gottesknechtes über, während die Evangelien die Zwischenzeit von der Taufe bis zum Leiden Jesu durch Ausmalung anderweitiger sog. messianischer Stellen des A. T. und Worte Jesu auszufüllen suchen.

S. 183, Z. 2 hinter „Sach. 9, 9" lies: Mal. 3, 1—3.

Ebenda Z. 13 hinter „worden" lies als Fußnote: Gfrörer: Jahrh. d. Heils, II 318ff.

Ebenda Z. 18 hinter „wurden" füge hinzu: Er muß auf dem Wasser wandeln, wie Moses, Josua und Elias trockenen Fußes durch das Wasser hindurchgegangen sein sollen (Ex. 14, 21; Jos. 3, 16; 2. Kge. 2, 8; vgl. auch Hiob 9, 8).

S. 184 Anm. 1 lies: Matth. 9, 11f.; 12, 8f.; 15, 1 ff. 11 u. 20; 28, 18. Ferner lies die Anm. 6 wie folgt: Matth. 8, 11f.; 10, 5; 23, 34ff.; 28, 19ff.

Ebenda Z. 32 lies: „Daß er seine Wirksamkeit in Galiläa begann und als Arzt, Heiland, Retter und Prophet umherzog, ein Bundesmittler für Israel, ein Lichtbringer für die Heiden, kein ungestümer Dränger voll rücksichtsloser Kraft, sondern als einer, der sich mit liebevoller Zartheit der Schwachen und Verzagten annimmt, war messianische Tradition." Dazu als Fußnote: „Sohar zu Ex. ist als Grund für das erste Auftreten des Messias in Galiläa angegeben, daß die Galiläer zuerst ins Exil geführt wurden, darum auch zuerst erfreut werden sollten, weil alles göttliche Walten sich nach dem Gesetze der Vergeltung richte (Gfrörer: Jahrh. d. Heils 230f. Vgl. übrigens auch Jes. 8, 23.)" Weiter im Text: „Er mußte Kranke heilen, Zerschlagene trösten und den Armen das Evangelium von der Nähe des Gottesreiches verkündigen. Hing jenes" usw., „so stützte sich dieses auf Jes. 35, 5ff.; 42, 1—7; 49, 9f., wie auf Jes. 61, 1, eine Stelle" usw.

Ebenda, Z. 8, hinter „soll" füge ein: Er mußte Widerstand

bei seinem Heilandswerke finden und trotzdem geduldig ausharren auf Grund von Jes. 50, 5.

S. 186, Z. 11 hinter „am Holze“ füge ein: der Essigschwamm, (Ps. 69, 22).

Ebd. zu Anm. 5: insb. 53ff. Selbst ein so umsichtiger Forscher, wie Gfrörer, gesteht nach seiner gründlichen Untersuchung des historischen Gehaltes der Synoptiker „mit dem traurigen Bekenntnis“ schließen zu müssen, daß deren Zeugnis nicht die hinreichende Bürgschaft darbiete, um irgend etwas, was sie berichten, bloß um ihretwillen mit gutem historischen Gewissen für wahr erklären zu können. „Damit ist durchaus nicht gesagt, daß nicht viele ihrer Angaben wahr sein möchten, sondern nur, daß man sich nicht genug auf sie verlassen könne, um einen kunstgerechten Beweis bloß aus ihnen zu führen. Zu viele Dinge erzählen sie uns, die rein sagenhaft, zu viele andere, die wenigstens verdächtig sind, als daß ein vorsichtiger Historiker auf ihr Wort allein zu bauen berechtigt wäre. Unangenehm mag dieses Bekenntnis sein — auch mir tut es wehe — aber wahr ist es, und es wird geboten durch die Regeln, die überall vor guten Gerichten wie im Bereiche der Geschichtsschreibung gelten“ (Die hl. Sage 1838, II 243).

S. 190, Z. 2 streiche „sämtlich“.

S. 191, Z. 26 füge hinter „seit Plato“ ein: und noch dazu durch Änderung des ursprünglichen Textes zustande gekommen (A. Pott: Der Text des Neuen Testaments nach seiner geschichtlichen Entwicklung in „Aus Natur und Geisteswelt“ 1906, S. 63 f.) Vgl. auch Matth. 19, 17.

Ebd., Z. 29 hinter „bestimmt hat“ füge ein: Mark. 3, 21 ist, wie schon Schleiermacher gezeigt und Strauß bestätigt hat, eine reine Erfindung des Evangelisten, wobei das Wort der Pharisäer „Er hat den Beelzebub“, um die abweisende Antwort Jesu auf die Anmeldung seiner Verwandten begreiflich zu machen, auch den letzteren als ihre Ansicht in den Mund gelegt ist (Strauß: Leben Jesu, I 692. Vgl. übrigens auch Ps. 69, 9: „Ich bin fremd worden meinen Brüdern und unbekannt meiner Mutter Kindern“).

Ebenda füge hinter Jesaia ein: 35, 5ff.; 42, 7; 49, 9.

Ebenda zu Anm. 1: Vgl. auch Jes. 42, 4f.

S. 192, Z. 4. Hierzu die Fußnote: In den Prot. Monatsheften 1906, 386ff. hat Hertlein die Schmiedelschen Grundsäulen behandelt. Vgl. auch Schmiedels Erwiderung.

S. 198, Z. 5 v. u. hinter „nirgends" füge ein: als solche. Streiche die Worte von „und damit" bis „gegeben haben soll" und lies statt dessen: und daß bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinein, außer einigen unkontrollierbaren Aussprüchen bei Clemens und Polykarp, die Apostel und Väter bei all ihren Ermahnungen, Tröstungen und Strafreden sich nie der Aussprüche Jesu bedienen, um dadurch ihren eigenen Worten einen größeren Nachdruck zu verleihen.

S. 201, Z. 16 füge als Fußnote hinzu: „Daß Jesus neben der eschatologischen Begründung der sittlichen Forderungen sich gelegentlich auch solcher Wendungen bedient, die den Lohngedanken durchbrechen, ist zuzugeben. Allein sie stehen ganz vereinzelt da, wie z. B. Matth. 5, 48 „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist", ein Wort, das übrigens an Lev. 11, 44 und 19, 3 anklingt, und sind ohne alle grundsätzliche Bedeutung. Im allgemeinen, und besonders auch in der Bergpredigt, diesem „Diamanten in der Krone der Ethik Jesu", überwiegt durchaus der Lohn- und Strafgedanke (Matth. 5, 12 u. 46; 6, 1, 4 u. 6, 14, 18; 5, 20; 6, 15; 7, 1 u. a.). Ob es daher, wie Weinel möchte, geschichtlich richtig ist, die Ethik Jesu in dieser Beziehung wesentlich nach den paar Aussprüchen zu beurteilen, die über jenen Gedanken hinausweisen, darüber dürften die Ansichten doch sehr auseinandergehen. (Vgl. v. Hartmann, a. a. O. 116 bis 124). Vollends ungeschichtlich aber ist die beliebte Behauptung, daß Jesus der erste gewesen sei, der das Prinzip werktätiger Liebe in die Welt eingeführt habe, und die Stoa, wie Weinel es darstellt, nur lehre, alle Affekte abzutun, auch denjenigen der Liebe, oder gar daß Jesus, der das Heil nur den Juden zugute kommen lassen will, der den Seinigen verbietet, auf der Heiden Straße zu wandeln, und zögert, dem kanaanitischen Weibe seine Bitte zu erfüllen, das „altruisti-

sche Ideal" „bis zur höchsten Innigkeit gesteigert" und mit seinem „Liebe deinen Feind" die Schranken zwischen Völkern und Konfessionen prinzipiell überwunden habe (Weinel, a. a. O. 55, 57). Man vergegenwärtige sich dagegen nur die folgenden Worte eines Seneca: „Alles, was zu tun und zu meiden ist, läßt sich in die kurze Formel menschlicher Pflicht zusammenfassen: Wir sind Glieder eines großen Körpers. Die Natur hat uns als Verwandte hervorgebracht, indem sie uns aus demselben Stoff und für dieselben Ziele erzeugte. Sie hat uns gegenseitige Liebe eingepflanzt und gesellig veranlagt. Sie hat Recht und Billigkeit begründet. Auf Grund ihrer Ordnungen ist Schadentun schlimmer als Schadenleiden. Auf ihren Befehl regen sich hilfsbereite Hände. Jener Vers sei in Mund und Herzen: Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches achte ich mir fremd! Durch Wohltun und Eintracht hat das menschliche Leben Bestand. Nicht durch Schrecken, sondern durch wechselseitige Liebe wird es zu einem Bande gemeinsamer Hilfeleistung verknüpft. Was ist die menschliche Seele, die recht beschaffene, gute und hochgesinnte, anderes als ein im menschlichen Leibe gastweise wohnender Gott? Diese Seele kann ebensogut in einen Ritter wie in einen Freigelassenen wie in einen Sklaven herabkommen. In den Himmel kann man aus jedem Winkel sich aufschwingen. Mache dirs zur Regel, mit den Niederen so zu verkehren, wie du wünschest, daß der Höhere mit dir verkehre. Ist einer ein Sklave, so kann er doch wohl im Geiste ein Freier sein. Die Sklaven sind Menschen, niedere Hausgenossen, Freunde, ja, unsere Mitsklaven in Anbetracht der gleichen Herrschaft des Schicksals über uns. Zwischen den Guten und Gott besteht eine von der Tugend gestiftete Freundschaft, ja, mehr als Freundschaft, eine Verwandtschaft und Ähnlichkeit, da ja der Gute, von Gott nur durch die Zeitdauer verschieden, sein Zögling und Nachahmer und wahrer Sprößling ist, den jener erhabene Vater nach strenger Väter Art etwas hart erzieht. Eine väterliche Gesinnung hegt Gott gegen die Guten und liebt sie mannhaft. Willst du den Göttern

nachahmen, so gib auch den Undankbaren; denn auch den Gottlosen geht die Sonne auf und den Seeräubern stehen die Meere offen, der Wind weht nicht bloß den Guten günstig, und der Regen fällt auch auf die Äcker der Gottlosen. Willst du die Götter gnädig gesinnt machen, so sei gut: genug hat, der sie verehrt, der sie nachahmt." Vgl. hierzu auch Epiktet: „Wage es, aufblickend zu Gott, zu sprechen: brauche mich künftig, wozu du willst! Ich stimme dir zu, ich bin dein, ich scheue vor nichts zurück, was dein Wille verhängt. Führe mich, wohin du willst! Denn für besser achte ich, was Gott will, als was ich will" (Matth. 26, 39).

S. 230, Z. 9 hinter „schöpfen könnten" lies als Fußnote: Weinel bestreitet zwar mit leidenschaftlicher Entschiedenheit, daß diese Charakteristik des liberalen Protestantismus der Wirklichkeit entspräche und will dieselbe vergeblich in irgendeinem liberal-theologischen Buche gesucht haben. Allein er braucht nur die von mir zitierte Schrift von A. Meyer daraufhin anzusehen, um meine Auffassung bestätigt zu finden. Da heißt es u. a. von Jesus: „Wir möchten nicht nur weben und leben in seiner Liebe, sondern wir sind, wie er, des Glaubens, daß diese Liebe die Welt überwinden wird, daß sie Sinn (!) und Zweck (!) und wahrer Gehalt (!) der Welt ist, daß die Macht, die die Welt einheitlich und allgewaltig erfüllt und leitet, niemand anders ist als der Gott, den Jesus geglaubt hat (also wäre Jesus Pantheist gewesen?), den er seinen himmlischen Vater nennt. Wie er, so glauben wir, daß, wer diesem Gott vertraut und seiner Liebe lebt, den Sinn des Lebens gefunden hat und die Macht, die ihn hält in Zeit und Ewigkeit. Jesus der Begründer unserer Religion, unseres Glaubens und unseres inneren Lebens (31). Jesus zieht uns nach Meyer in seine Art, sein Wesen, sein Lieben und Glauben mit hinein, wir fühlen uns mit ihm verbunden, werden ihm verwandt und leben so aus seiner Kraft, er heißt „die Stimme Gottes an uns", „unser Erlöser" usw. Das sind lauter Aussprüche, die in bezug auf Gott allerdings einen guten Sinn haben, in bezug auf den historischen Menschen Jesus nichts anderes sind als Phrasen und lediglich psycho-

logisch daraus zu erklären sind, daß der Liberalismus in seine Verehrung des „einzigartigen“ Menschen Jesus doch immer noch den einstigen Glauben an dessen Gottheit unwillkürlich mit hineinspielen läßt. In dieser mit Phrasen geschwängerten Atmosphäre bewegt sich aber die ganze sog. „Theologie“ des liberalen Protestantismus. Übrigens zitiert Weinel selbst einen Satz von Herrmann in zustimmender Weise, der gleichfalls zum Ausdruck bringt, daß Jesus für den protestantischen Liberalismus eine Art „Gottesbeweis“ ist (80), und er selbst gibt zu: „Es mag ja sein, daß unsere Vorstellung von der Bedeutung Jesu manchmal ungeschickt genug herauskommt, es kann sein, daß in Gesprächen, Vorträgen oder sonst in populärer Rede einmal etwas gesagt wird, was so unbeholfen sein mag, daß es die Veranlassung zu solcher Rede gewesen sein kann.“ Ja, er selbst behauptet von Jesus: „Wer in ihm das Ideal auch seines Lebens erfaßt, der erlebt an ihm auch Gott“ (84), und er findet, daß die Gottessehnsucht der Juden und der Griechen, der Semiten und der Germanen „in ihm gestillt werden könne“. Angesichts dieser Aussprüche und des ganzen Tons, den Herr Weinel gegen die Gegner seines Standpunktes anzuschlagen beliebt, dürfte es an der Zeit sein, einmal wieder „Die Selbstzersetzung des Christentums“ des von ihm offenbar nur aus dritter Hand gekannten E. v. Hartmann (er nennt dessen Standpunkt „Neubuddhismus“ und rechnet ihn zu den Vertretern der Mitleidsmoral!), besonders das Kapitel über „Die Irreligiosität des liberalen Protestantismus“ in Erinnerung zu bringen, wo es in bezug auf die auch von Weinel zugestandene Metaphysiklosigkeit des liberalen Protestantismus und sein Prinzip der Liebe heißt: „Verpsychologisiert man die ganze Religion in Ethik und versüßlicht man die ganze Ethik in Liebe, löst man mit einem Wort die Religion in Liebe auf, so verzichtet man auf alles, was in der Religion mehr als Liebe ist, was die Liebe erst religiös macht, so gesteht man m. a. W., daß man den charakterologischen Trieb der Liebe sich bemüht, zur Religion zu erheben, weil einem die eigentliche Religion abhanden gekommen ist. Es ist wahr, die Religion ist

kein Haifisch, wie die Inquisitoren glaubten, aber sie ist auch keine Qualle; ein Haifisch kann doch wenigstens fürchterlich sein, eine Qualle ist immer nur wabblig." Der liberale Protestantismus, so faßt auch Hartmann sein Endresultat über ihn zusammen, besteht „aus einer unbestimmten, dürftigen, platten Metaphysik, die den kritischen Blicken möglichst verborgen wird, aus einem von jedem Mysterium glücklich befreiten, aber dafür keineswegs widerspruchslos gewordenen Kultus und einer von der Metaphysik abgerissenen und deshalb irreligiösen Ethik und ruht auf einer Weltansicht, welche in ihrer Verweltlichung und optimistischen Zufriedenheit mit der Welt eigentlich gar nicht imstande ist, eine Religion aufkommen zu lassen, und die etwa mitgebrachten Reste von Religiosität über kurz oder lang in weltlicher Behaglichkeit verkümmern lassen muß".

S. 213, Z. 28 lies: „frühe" statt „früher"

FERNER SIND VON ARTHUR DREWS ERSCHIENEN

HEGELS RELIGIONSPHILOSOPHIE in gekürzter Form, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen herausgegeben. Brosch. M. 8.—, geb. M. 10.—. 1905. Jena, Eugen Diederichs Verlag

DIE DEUTSCHE SPEKULATION SEIT KANT MIT BESONDERER RÜCKSICHT AUF DAS WESEN DES ABSOLUTEN UND DIE PERSÖNLICHKEIT GOTTES. 2 Bde. 1893. Leipzig, G. Fock

KANTS NATURPHILOSOPHIE ALS GRUNDLAGE SEINES SYSTEMS. 1894. Berlin, Verlag v. Mitscher & Röstell

DAS ICH ALS GRUNDPROBLEM DER METAPHYSIK. Eine Einführung in die spekulative Philosophie. 1897. Freiburg i. B., Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

DER IDEENGEHALT VON RICHARD WAGNERS „RING DES NIBELUNGEN“ IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZUR MODERNEN PHILOSOPHIE. 1898. Leipzig, Hermann Haacke

SCHELLINGS MÜNCHENER VORLESUNGEN: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus, neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen. 1903. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung

NIETZSCHES PHILOSOPHIE. 1904. Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

EDUARD VON HARTMANNS PHILOSOPHISCHES SYSTEM IM GRUNDRISS. Zweite, durch einen Nachtrag vermehrte Ausgabe. 1906. Ebenda

DAS LEBENSWERK EDUARD VON HARTMANNS. Den deutschen Studenten der Philosophie gewidmet. 1907. Leipzig, Th. Thomas

DIE PETRUSLEGENDE. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums. 1910. Neuer Frankfurter Verlag

GEDRUCKT BEI OSCAR BRANDSTETTER IN LEIPZIG